ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Directeur Littéraire :*

MICHEL VÂLSAN

73e ANNÉE MAI - JUIN 1972 No 431

# LES DUALITÉS COSMIQUES

(*fin*) *

Un des aspects les plus généraux de la dualité cosmique est l'opposition des deux principes qui, dans notre monde, sont représentés par l'espace et le temps ; et, dans chacun des deux, la dualité se traduit d'ailleurs encore, d'une façon plus spéciale, par une opposition correspondante : dans l'espace, entre la concentration et l'expansion ; dans le temps entre le passé et l'avenir (1). Les deux principes auxquels nous faisons allusion sont ceux que les doctrines de l'Inde désignent par les noms de *Vishnu* et de *Shiva :* d'une part, principe conservateur des choses ; d'autre part, principe, non pas destructeur comme on le dit d'ordinaire, mais plus exactement transformateur. Il faut remarquer, d'ailleurs, que c'est la tendance attractive qui semble s'efforcer de maintenir les êtres individuels dans leur condition présente, tandis que la tendance expansive est manifestement transformatrice, en prenant ce mot dans toute la valeur de sa signification originelle. Or il y ceci de curieux, que M. Lasbax dénonce la première comme une tendance de mort, destructrice de la véritable activité vitale, et qu'il définit la vie comme « une volonté de rayonnement et d'expansion » (p. 214) ; la puissance destructrice serait donc pour lui

(*) Voir E.T. de mars-avril 1972.

1) Signalons aussi à ce propos, pour compléter ce que nous avons dit de la théorie des éléments, la considération d'une dualité de propriétés contenue dans un même élément, où elle reproduit en quelque sorte les dualités plus générales : par exemple, la polarisation de l'élément igné en lumière et chaleur, sur laquelle des données particulièrement curieuses sont fournies par les traditions musulmanes relatives à la création et à la chute.

l'antagoniste de celle que l'on considère habituellement comme telle. A vrai dire, il n'y a là qu'une question de point de vue, et, pour pouvoir parler de destruction, il faudrait avoir soin de dire par rapport à quoi on veut l'entendre : ainsi, la puissance expansive et transformatrice est bien véritablement destructrice des limitations de l'individualité et, plus généralement, des conditions spéciales et restrictives qui définissent les divers degrés de l'existence manifestée ; mais elle n'est destructrice que par rapport à la manifestation, et à la suppression des limitations aboutit à la plénitude de l'être. Au fond nous sommes donc d'accord avec M. Lasbax sur ce point ; mais où nous différons de lui, c'est que nous ne regardons la vie que comme une condition spéciale d'existence manifestée : si donc on admet que le sens de son activité est dirigé vers l'expansion, il faudra en conclure qu'elle tend à se détruire elle-même ; peut-être le seul moyen d'échapper à cette contradiction au moins apparente est-il de renoncer à poser la question en termes de vie et de mort parce qu'un tel point de vue, quoi qu'en pense M. Lasbax, est beaucoup trop particulier. De même, quand on envisage les deux principes comme nous venons de le faire il n'est pas possible de n'accorder à l'un d'eux qu'un caractère purement négatif : tous deux peuvent avoir un aspect positif et un aspect négatif, de même qu'ils peuvent avoir un côté actif et un côté passif (1) ; sans doute, tout ce qui est limitation est bien véritablement négatif quand on l'envisage métaphysiquement c'est-à-dire dans l'universel, mais, par rapport aux existences individuelles, c'est une détermination ou une attribution positive ; le danger, ici comme en toutes choses, est donc toujours de vouloir trop systématiser.

Nous avons fait allusion précédemment à l'existence de certains « points d'arrêt », dans l'histoire du monde aussi bien que dans la vie des individus : c'est comme si, lorsque l'équilibre est près d'être rompu par la prédominance de l'une des deux ten-

1) Dans le symbolisme hindou, chaque principe à sa *shakti*, qui en est la forme féminine.

dances adverses, l'intervention d'un principe supérieur venait donner au cours des choses une impulsion en sens inverse, donc en faveur de l'autre tendance. Là réside en grande partie l'explication de la théorie hindoue des *avatâras*, avec sa double interprétation suivant les conceptions shivaïste et vishnuiste ; pour comprendre cette double interprétation, il ne faut pas penser seulement à la correspondance des deux tendances en présence, mais surtout à cette sorte d'antinomie à laquelle donne lieu la conception de l'équilibre cosmique, et que nous avons exposée plus haut : si l'on insiste sur le maintien, par cet équilibre, de l'état actuel de différenciation, on a l'aspect vishnuiste de la doctrine ; si l'on envisage au contraire l'équilibre comme reflétant l'indifférenciation principielle au sein même du différencié, on en a l'aspect shivaïste. En tout cas, dès lors qu'on peut parler d'équilibre, c'est qu'il faut sans doute moins insister sur l'opposition des deux principes que sur leur complémentarisme ; d'ailleurs le rattachement à l'ordre métaphysique ne permet pas d'autre attitude.

A part ce dernier point, la considération des deux principes dont nous venons de parler s'accorde avec celle de M. Lasbax, d'abord en ce que ces principes, sous quelque modalité qu'on les envisage, apparaissent en quelque sorte comme symétriques et se situent à un même degré d'existence, et ensuite en ce qu'ils sont également actifs l'un et l'autre, bien qu'en sens contraire. M. Lasbax déclare en effet que « l'opposition n'est pas entre un principe actif qui serait l'esprit et un principe passif qui serait la matière ; les deux principes sont, au contraire essentiellement actifs » (p. 428) ; mais il convient d'ajouter qu'il entend caractériser ainsi « l'ultime dualité du monde », qu'il conçoit d'une façon beaucoup trop anthropomorphique, comme « une lutte de deux volontés ». Tel n'est pas notre point de vue : la dualité que nous avons envisagé en dernier lieu, bien que d'une portée extrêmement étendue, n'est pas véritablement ultime pour nous ; mais, d'autre part, la dualité de l'esprit et de la matière, telle qu'on l'entend depuis Descartes, n'est qu'une ap-

plication très particulière d'une distinction d'un tout autre ordre. Nous nous étonnons que M. Lasbax écarte si facilement la conception de la dualité sous l'aspect de l'actif et du passif, alors qu'il insiste tant, d'un autre côté, sur la dualité des sexes, qui pourtant ne peut guère se comprendre autrement. Il n'est guère contestable, en effet, que le principe masculin apparaît comme actif et le principe féminin comme passif et que d'ailleurs ils sont bien plutôt complémentaires que vraiment opposés ; mais c'est peut-être justement ce complémentarisme qui gêne M. Lasbax dans la considération de l'actif et du passif, où l'on ne peut guère parler d'opposition au sens propre de ce mot, parce que les deux termes en présence, ou les principes qu'ils représentent à un certain point de vue, ne sont pas d'un seul et même ordre de réalité.

Avant de nous expliquer davantage sur ce sujet, nous signalerons la façon très ingénieuse dont M. Lasbax étand la dualité des sexes jusqu'au monde stellaire lui-même, en adaptant à sa conception la récente théorie cosmogonique de M. Belot, qu'il oppose avantageusement à celle de Laplace, sur laquelle elle paraît avoir en effet une supériorité fort appréciable quant à la valeur explicative. Envisagés suivant cette théorie, « le système solaire et les systèmes sidéraux deviennent véritablement des organismes ; ils forment un « règne cosmique » soumis aux mêmes lois de reproduction que le règne animal ou végétal, et que le règne chimique où le dualisme s'affirme dans l'atome par la cœxistence d'électrons positifs ou négatifs » (p. 344). Il y a une grande part de vérité, à notre sens, dans cette idée, d'ailleurs familière aux anciens astrologues (1) d'« entités cosmiques » ou sidérales analogues aux êtres vivants ; mais le maniement de l'analogie est ici assez délicat et il faut avoir soin de définir avec précision les limites dans lesquelles elle est applicable, faute de quoi on risque d'être entraîné à une assimilation injustifiée ; c'est ce qui est arrivé à certains occultis-

1) Cf. les théories sur les « esprits planétaires », l'angélogie judaïque et musulmane, etc.

tes, pour qui les astres sont littéralement des êtres possédant tous les organes et toutes les fonctions de la vie animale, et nous eussions aimé voir M. Lasbax faire au moins une allusion à cette théorie pour marquer dans quelle mesure la sienne propre en diffère. Mais n'insistons pas sur les détails ; l'idée essentielle est que « la naissance de l'univers matériel », résultant de la rencontre de deux nébuleuses qui jouent d'ailleurs des rôles différents, « exige la présence antérieure de deux parents, c'est-à-dire de deux individus déjà différenciés », et que « la production successive des phénomènes physiques n'apparaît plus comme une suite d'innovations ou de modifications accidentelles, mais comme la répétition, sur une trame nouvelle, de caractères ancestraux diversement combinés et transmis par l'hérédité » (p. 334). Au fond, la considération de l'hérédité, ainsi introduite, n'est pas autre chose qu'une expression, en langage biologique, de cet enchaînement causal des cycles cosmiques dont nous parlions plus haut ; il serait toujours bon de prendre certaines précautions quand on transpose des termes qui n'ont été faits que pour s'appliquer à un certain domaine, et il faut dire aussi que, même en biologie, le rôle de l'hérédité est loin d'être parfaitement clair. Malgré tout, il y a là une idée fort intéressante, et c'est déjà beaucoup que d'arriver à de semblables conceptions en partant de la science expérimentale, qui, constituée uniquement pour l'étude du monde physique, ne saurait nous faire sortir de celui-ci ; quand nous arrivons aux confins de ce monde, comme c'est le cas, il serait vain de chercher à aller plus loin en se servant des mêmes moyens spéciaux d'investigation. Au contraire, les doctrines cosmologiques traditionnelles, qui partent de principes métaphysiques, envisagent d'abord tout l'ensemble de la manifestation universelle, et ensuite il n'y a plus qu'à appliquer l'analogie à chaque degré de la manifestation, selon les conditions particulières qui définissent ce degré ou cet état d'existence. Or le monde physique représente simplement un état de l'existence manifestée, parmi une indéfinité d'autres états ; si donc le monde physique a deux « parents », comme dit

M. Lasbax, c'est par analogie avec la manifestation universelle tout entière, qui a aussi deux « parents » ou, pour parler plus exactement et sans anthropomorsphisme, deux principes générateurs (1).

Les deux principes dont il s'agit maintenant sont proprement les deux pôles entre lesquels se produit toute manifestation ; ils sont ce que nous pouvons appeler « essence » et « substance », en entendant ces mots au sens métaphysique, c'est-à-dire universel, distingué de l'application analogique qui pourra ensuite en être faite aux existences particulières. Il y à là comme un dédoublement ou une polarisation de l'être même, non pas « en soi », mais par rapport à la manifestation, qui serait inconcevable autrement ; et l'unité de l'être pur n'est point affectée par cette première distinction, pas plus qu'elle ne le sera par la multitude des autres distinctions contingentes qui en dériveront. Nous n'entendons pas développer ici cette théorie métaphysique, ni montrer comment la multiplicité peut être contenue en principe dans l'unité ; d'ailleurs, le point de vue de la cosmologie (nous ne disons pas de la cosmogonie, qui est plus spéciale encore) n'a pas à remonter au-delà de la première dualité, et pourtant il n'est aucunement dualiste dès lors qu'il laisse subsister la possibilité d'une unification qui le dépasse et qui ne s'accomplit que dans un ordre supérieur. Cette conception de la première dualité se retrouve dans des doctrines qui revêtent les formes les plus différentes : ainsi, en Chine, c'est la dualité des principes *Yang*, masculin et *Yin*, féminin ; dans le *Sânkhya* de l'Inde, c'est celle de l'acte pur et de la puissance pure. Ces deux celle de *Purusha* et de *Prakriti* ; chez Aristote c'est principes complémentaires ont leur expression relative dans chaque ordre d'existence, et aussi dans chaque être particulier : pour nous servir ici du

1) La théorie de la « naissance de l'univers », telle que l'expose M. Lasbax, permettrait encore d'intéressants rapprochements avec des symboles comme celui de l'« œuf du monde », qui se rencontrent dans la cosmogonie hindoue et dans bien d'autres traditions anciennes ; ces symboles sont d'ailleurs applicables à toute la manifestation universelle, aussi bien qu'à l'une quelconque de ses modalités prise à part.

langage aristotélicien, tout être contient une certaine part d'acte et une certaine part de puissance, ce qui le constitue comme un composé de deux éléments, correspondant analogiquement aux deux principes de la manifestation universelle ; ces deux éléments sont la forme et la matière, nous ne disons pas l'esprit et le corps, car ils ne prennent ce dernier aspect que dans un domaine très particulier. Il serait intéressant d'établir à ce sujet certaines comparaisons, et d'étudier par exemple les rapports qui existent entre ces conceptions d'Aristote et celles de Leibnitz, qui sont, dans toute la philosophie moderne, celles qui s'en rapprochent le plus, sur ce point comme sur bien d'autres, mais avec cette réserve que, chez Leibnitz, l'être individuel apparaît comme un tout se suffisant à lui-même, ce qui ne permet guère le rattachement au point de vue proprement métaphysique ; les limites de cette étude ne nous permettent pas d'y insister davantage.

En reprenant pour plus de commodité la représentation des « plans d'existence », à laquelle revient si souvent M. Lasbax, mais en n'y attachant d'ailleurs qu'une signification purement symbolique, nous pourrions dire qu'il y a lieu d'envisager à la fois, dans les dualités cosmiques, une « opposition verticale » et une « opposition horizontale ». L'opposition verticale est celle des deux pôles de la manifestation universelle et elle se traduit en toutes choses par l'opposition ou mieux par le complémentarisme de l'actif et du passif sous tous leurs modes ; cet aspect, que néglige beaucoup trop M. Lasbax, est pourtant celui qui correspond à la plus fondamentale de toutes les dualités. D'autre part, l'opposition horizontale, c'est-à-dire celle où les deux termes en présence sont symétriques et appartiennent véritablement à un même plan, est l'opposition proprement dite, celle qui peut être représentée par l'image d'une « lutte », encore que cette image ne soit pas partout aussi juste qu'elle peut l'être dans l'ordre physique ou dans l'ordre sentimental. Quant à faire correspondre terme à terme les dualités qui appartiennent respectivement à des deux genres, cela ne va pas sans bien des difficultés ; aussi M. Lasbax éprouve-t-il quelque

embarras à rattacher les principes masculin et féminin à l'expression de ses deux « volontés adverses » : s'il paraît, en thèse générale, résoudre la question en faveur de l'élément féminin, parce qu'il croît affirmer par là la supériorité de l'espèce sur l'individu, on peut lui objecter que bien des doctrines cosmologiques présentent pourtant la force expansive comme masculine et la force attractive comme féminine, et cela en les figurant symboliquement par la dualité du « plein » et du « vide » ; ce sujet mériterait quelque réflexion. D'ailleurs, le « plan de l'espèce » n'est pas vraiment supérieur à celui de l'individu, il n'en est en réalité qu'une extension, et tous deux appartiennent à un même degré de l'existence universelle ; il ne faut pas prendre pour des degrés différents ce qui n'est que des modalités diverses d'un même degré, et c'est ce que fait souvent M. Lasbax, par exemple quand il envisage les multiples modalités possible de l'étendue. En somme, et ce sera là notre conclusion, les données de la science, au sens actuel de ce mot, peuvent nous conduire à envisager une extension indéfinie d'un certain « plan d'existence », celui qui est effectivement le domaine de cette science, et qui peut contenir bien d'autres modalités que le monde corporel qui tombe sous nos sens ; mais, pour passer de là à d'autres plans, il faut un tout autre point de départ, et la vraie hiérarchie des degrés de l'existence ne saurait être conçue comme une extension graduelle et successive des posibilités qui sont impliquées sous certaines conditions limitatives telles que l'espace ou le temps. Cela, pour être parfaitement compris, demanderait assurément d'assez longs dévelopements ; mais nous nous sommes surtout proposés ici, en indiquant certains points de comparaison entre des théories d'origine et de nature fort diverses, de montrer quelques voies de recherches qui sont trop peu connues, parce que les philosophes ont malheureusement l'habitude de se renfermer dans un cercle extrêmement restreint.

René GUÉNON.

# QUELQUES SYMBOLES ASIATIQUES DE LA SAGESSE

*(fin)* *

*La colombe, le don, le paraclet.*

Le symbolisme du *doigt de Dieu*, évoqué par M. Bonnet, ne peut évidemment trouver son équivalent en Asie, à moins toutefois qu'on en rapproche certains *mudrâ* de l'iconographie bouddhique : nous pensons surtout au *varada*, ou *dâna-mudrâ*, qui nous permet de rejoindre par ailleurs le symbolisme du *don*. Ce *mudrâ* — main abaissée, paume en avant, tous les doigts étendus — figure le *don* des Trois Joyaux de la Connaissance. Nous y reviendrons plus loin, car cela touche à tout un aspect de la spiritualité bouddhique.

On ne trouvera pas trace, en Extrême-Orient, du symbolisme de la colombe, mais on lui découvrira, par contre, d'étonnants homologues. C'est ainsi par l'intermédiaire d'un *éléphanteau* « blanc comme la neige et l'argent », nous dit le *Lalitavistara*, que la reine Mâya conçut le Bouddha. Cette fonction tout à la fois spirituelle et *angélique* de l'éléphant paraîtrait curieuse si nous ne lui découvrions par ailleurs de solides références : associé à Indra, il est producteur de la pluie et de foudre, dispensateur, dans toute l'Asie du sud-est, des bénédictions du Ciel. L'éléphant, c'est Ganesha, symbole de la connaissance. Signification voisine : figuré seul au sommet d'un pilier, comme à la balustrade du *stûpa* de Bharut, il évoque l'Eveil du Bouddha. Dans l'iconographie du *Vajrayâna*, un éléphant blanc à six défenses est la monture

(*) Voir *E. T.* de janvier-février 1972.

du *bodhisattva* Samantabhadra, incarnation de la Sagesse transcendante.

Comme l'a bien noté M. Jacques Bonnet, l'homologue le plus précis de la colombe est toutefois le *cygne*, ou plutôt l'*oie sauvage* (*hamsa*), qui est aussi littéralement le souffle, ou l'esprit. Citons à son sujet ce texte sanscrit du Cambodge : Shiva « est le *kalahamsa* qui fréquente le lac du cœur des *yogî* ; il est le *hamsa* qui siège dans le *bindu*, qui a pour domaine l'esprit, qui possède le *nâda*. » (2). Il n'est pas superflu de noter que, dans le *Yi-king*, l'*oie sauvage* est le symbole de la *prudence*, l'instrument d'une progression circonspecte, par étapes, ce qui est bien entendu susceptible d'une interprétation spirituelle : « L'oie sauvage approche peu à peu de la rive... l'oie sauvage approche peu à peu du sommet... l'oie sauvage rejoint peu à peu le haut des nuages. Ses plumes peuvent servir pour la danse sacrée. »

D'une façon plus générale d'ailleurs, l'*oiseau* est un symbole de l'Esprit, et le caractère céleste du *langage des oiseaux* s'étend jusqu'à la Chine, où les héros organisateurs du monde savent l'entendre. Le *vol* est, dans le langage taoïste, le signe de la légèreté du corps, de la libération de la pesanteur corporelle, de l'accès au monde *subtil* ; il permet, en mode bouddhique, d'atteindre le lac Anavatapta, ou le paradis ; le pouvoir qu'il implique est le fruit de la contemplation ; comparé au *vent*, le Bouddha « peut marcher sur les eaux comme si elles étaient une terre solide, se mouvoir dans l'air comme un oiseau. » (*Samyutta-Nikâya*, V, 25). On pourrait souligner encore le caractère solaire, flamboyant de l'*aigle* Garuda, symbole de la pénétration spirituelle, le caractère céleste de l'aigle messager des *kamí*, dans la mythologie du Shintô ; l'homologation symbolique de la *caille*, oiseau du sud et du feu, à la lumière intellective.

Nous avons indiqué plus haut que le *don* du Bouddha était celui du Triple Joyau de la Connaissance (*triratna*), à savoir le *Bouddha*, le *Dharma*, ou la Loi éternelle, le *Sangha*, ou la Communauté. Au

(2) Coedès, *Inscriptions du Cambodge*, cité par K. Bhattacharya, *Les religions brahmaniques dans l'Ancien Cambodge*.

Tibet, c'est le *Dhyâni-Bouddha* Ratnasambhava qui est figuré en *dâna-mudrâ,* portant le Triple Joyau, irradiant une lumière dorée, pour figurer la « Sagesse de l'essentielle égalité de tous les êtres. » Cette attribution du *dâna-mudrâ* à Ratnasambhava se retrouve d'ailleurs au Borobudur de Java. Selon Shinran, le Tathâgata nous dispense le *don* d'une « foi solide comme le diamant ». *Dâna,* le don, est la première des six « vertus de perfection » appelées *pâramitâ,* dont les autres sont : *shîla,* les observances, *vîrya,* l'effort, *kshânti,* l'humilité, la patience, *dhyâna,* la méditation, et *prajnâ,* la connaissance illuminative. Ces vertus ne sont pas seulement pratiquées par l'homme qui aspire à la délivrance, mais d'abord et avant tout par le *Bodhisattva,* auquel elles sont nécessaires pour atteindre la bouddhéité. Il en est évidemment de même de l'amour (*metta*), « état divin », dont il est dit avec emphase dans le *Suttanipâta* : « Avec un cœur d'Amour, il demeure irradiant un quartier, puis un second, puis un troisième, un quatrième ; et ainsi le vaste monde tout entier, au-dessus, au-dessous, de tous côtés et partout, continue à rayonner du cœur d'Amour abondant, sans bornes, sans taches. » Les hymnes du *Mahâyâna* sont pleins d'appels et d'actions de grâce à l'Amour du suprême Bouddha. Ainsi cette inscription de la stèle khmère de Vat Sithor qui, on le notera, fait appel à deux autres symboles : l'*arbre* et l'*eau* : « Je salue le corps sensible des Bouddhas bienfaisants qui est visible et qui, tel un Arbre de désirs, réalise les vœux du monde impuissant à les satisfaire... Puissent le fruit des mérites éminents et les eaux pures jaillissant des pieds du meilleur des Maîtres mener tous les êtres pour toujours à la Terre de félicité. » Ainsi cet hymne de Shântideva : « Puissé-je être... la barque, la chaussée, le pont ! Etre la lampe de ceux qui ont besoin de lampe, le lit de ceux qui ont besoin de lit, l'esclave de ceux qui ont besoin d'esclave, être la Pierre du Miracle, la Plante qui guérit, l'Arbre des Souhaits, la Vache du Désir ! » Le *don* du Bouddha, celui de Ratnasambhava — faut-il le souligner ? — est le don de soi en même temps que celui du *Dharma*. *Dâna* implique d'ailleurs, en toutes ses dimensions, l'abandon de soi-même.

La *shakti*, dans le système du *Vajrayâna*, est toujours, sous divers aspects, un symbole de *prajnâ*, la Connaissance illuminante. Chacun des *Dhyâni-Bouddha* lui est amoureusement uni : Aksobhya à Locanâ, la Voyante ; Ratnasambhava à Mâmakî, Ce qui est Mien ; Amitabha à Pândaravâsini, la Blanc-vêtue ; Amoghasiddhi à Târa, la Salvatrice. Târa la Bienfaisante, Târa la Blanche est souvent représentée par ailleurs comme la *shakti* du *Bodhisattva* Avalokiteshvara. Elle a parfois tendance à se confondre, dans l'iconographie, avec Prajnâpâramitâ, la Suprême Sagesse, normalement considérée comme la *shakti* du Bouddha suprême.

En fait, l'irradiation de l'Amour divin en tant que symbole de la Sagesse, partout affirmée dans le *Mahâyâna*, est inséparable de la fonction bouddhique de l'« intercesseur ». Et si l'on donne au *paraclet* ce sens premier, comment n'en pas trouver l'équivalent dans le rôle du *Bodhisattva*, et plus précisément dans celui d'Avalokiteshvara ? L'efficacité de sa fonction est préparée par la pratique de *prajnâ*, la connaissance, et de *karunâ*, la compassion ; elle s'identifie ensuite à *parinâmana*, le « transfert » : la renonciation du *Bodhisattva* à ses mérites propres au profit de l'illumination de tous les êtres. Ainsi est-il, comme le dirait Shântideva, « la barque, la chaussée, le pont », ou, selon l'inscription de Vat Sithor, l'un de « Ceux qui, ayant vu le malheur du monde et tourmentés par ce malheur comme le serait une mère, s'efforcent de le délivrer en attachant à l'Illumination le joyau de leur pensée... » Mais *parinâmana*, souligne le Professeur Suzuki, agit dans les deux sens : à ce sens « ascendant » correspond le sens « descendant » du « pouvoir du Vœu originel d'Amida ». Amida — Amitâbha, Lumière Infinie — que le tantrisme fait correspondre au *souffle*, prononça, enseigne le *Sûtra de la Vie éternelle*, le vœu suivant, alors qu'il était encore *Bodhisattva* : que tout être vivant qui ferait appel à lui pour obtenir l'accès au Paradis de la Terre Pure (*Jôdo*) serait exaucé ; faute de quoi il renoncerait pour lui-même au suprême Eveil. Ce vœu, enseigne Shinran, « nous offre la force de l'Autre » (*tariki*) grâce sanctifiante opposée à l'effort exclusivement personnel,

à la force propre (*jiriki*). En fonction du Vœu originel, nous assure-t-il, « même les bons iront au Paradis, à plus forte raison les méchants ! » Le salut est *donné* en contrepartie de la foi. L'« envoyé », l'émanation d'Amida est le Bodhisattva Avalokiteshvara, le Seigneur-qui-regarde-avec-compassion-vers-le-bas, ou encore le Seigneur-au-rayonnement-lumineux : c'est, au Cambodge, Lokeshvara, le Seigneur-du-Monde ; c'est en Chine et au Japon, Kouan-yin au Kannon, auquel on a parfois donné, significativement — bien que sans doute de façon erronée —, une forme féminine. « Le son mystérieux (du *mantra* d'Avalokiteshvara) apporte la libération et la paix à tous les êtres vivants qui, dans leur détresse, appellent au secours... » (*Sûrangama sûtra.*). Selon l'iconographie chinoise, le *Bodhisattva* descend du paradis de la Terre Pure dans notre monde, et y ramène les fidèles défunts.

On notera incidemment que l'emblème d'Avalokiteshvara est le *lotus*, symbole de l'épanouissement spirituel.

*L'étoile.*

L'identification de la lumière à la connaissance se rencontre en Chine comme ailleurs ; le caractère *ming*, synthèse de ceux qui figurent le soleil et la lune, y possède effectivement les deux sens : « Mes deux yeux (soleil + lune) forment le caractère *ming* » (Rituel de société secrète). « La lumière céleste réside dans les deux yeux » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*). Les Bouddhistes chinois l'utilisent eux-mêmes dans le sens d'« illumination ». Toutefois, la lumière stellaire est surtout manifestée par la *Grande Ourse*, « faîte du Ciel » (*T'ien-ki*) et demeure de *T'ai-yi*, le Suprême Un. Dans les méthodes taoïstes de méditation, le méditant se « concentre sur les sept étoiles de la Grande Ourse : peu à peu elles descendent sur le haut de sa tête. » (*Yun-ki ts'i-ts'ien*) : preuve de son accession à l'état « central ». Le « Seigneur Suprême Un » dit un autre texte, tient dans la main gauche « le manche des sept étoiles du Boisseau (*teou*, la Grande Ourse), dans la main droite le premier filet de la Constellation Boréale (Etoile Polaire). » (*Cheou*

*yuan-tan chang-king*). On se souviendra que le Christ du Nouvel Avènement « tient dans sa main droite sept étoiles » (*Apoc.* I, 16). Dans les sociétés secrètes, un boisseau (*teou*) plein de riz rouge est placé au centre de la loge, soit à l'aplomb exact du Boisseau céleste, dont il est le réceptacle de la Sagesse. L'*urna* du Bouddha, qui irradie la lumière de la sagesse, est figurée par une gemme : elle n'en possède pas moins un caractère stellaire.

*L'arbre et l'homme.*

L'une des identifications les plus parfaites de l'arbre et de l'homme comme symboles communs de la Sagesse est probablement l'*Arbre de la Bodhi*, sous lequel le Bouddha atteignit l'Illumination. Dans l'iconographie primitive, l'arbre figuré seul représente le Bouddha lui-même (*torana* de Sanchi, par exemple). Par extension, « notre corps est l'Arbre de l'Eveil », enseigne le Maître de Zen Chen-sieou. Les racines de cet arbre, précise curieusement une inscription du Phimeanakas d'Angkor, sont Brahma, son tronc est Shiva, ses branches sont Vishnu. La figuration de l'Arbre de la Connaissance portant sur ses branches les oiseaux célestes, n'est pas rare dans l'art traditionnel de l'Inde. Et nous avons vu plus haut, à deux reprises, le Bouddha identifié à l'Arbre des Souhaits ou des Désirs (*kalpataru*). Dans le Taoïsme, la circulation de la *sève* à partir de l'éveil printanier, est le modèle de la circulation du *souffle* dans le corps humain.

Bien que l'Arbre des désirs semble être parfois une « vigne » (*kalpalatâ*), bien qu'elle soit utilisée dans l'ornementation bouddhique, en Chine et au Japon, la *vigne* n'est pas cultivée en Extrême-Orient : on n'y oublie pas pour autant la *vertu du vin*, laquelle ne se distingue pas, pour les Taoïstes, du pouvoir de l'ivresse (on traduit par *vin* le mot *tsieou*, qui désigne une boisson fermentée à base de grains, non une sève végétale). Ses Sages buveurs sont célèbres, qui cherchent dans l'ivresse physique un moyen d'accès à l'ivresse spirituelle, les libérant du conditionnement du monde extérieur. Le vin renforce le *yang*. Il est

objet d'offrandes rituelles : « Faisons du vin, faisons du moût ! chante de *Che-king*, ce seront offrandes aux aïeux, pour accomplir le rituel. »

La quintessence de la Sagesse s'exprime, dans les écritures bouddhiques, par le mot *sâra*, qui désigne le cœur dur de l'arbre : « Bonnes sont les paroles dont on saisit le cœur (*sâra*)... Ils gagnent le cœur de l'audition et de la sagesse. » (*Suttanipâta*, 329, 330). Elle semble d'autre part associée au *lait*, lorsque la reine Tisyarakshitâ tente de faire périr l'Arbre de la Bodhi, la vigueur lui est rendue en l'arrosant de mille vases de lait.

Selon le *Lie-sien tchouan*, la fonction de Maître de la pluie est associée à la Vertu des arbres (*chou-te*), et plus particulièrement des cônifères : les graines, les aiguilles, la *résine* du *pin*, du *thuya*, du *cyprès*, du *tamaris*, donnent la légèreté au corps et lui permettent de *voler* et de *marcher* sur les eaux : « *Yo Ts'iuan*... aimait manger des graines de pin... sur tout son corps poussèrent des plumes... Il pouvait se déplacer en volant. » (*Lie-sien tchouan*). Nous rejoignons, en effet, avec les cônifères et leur sève, un symbole familier de l'Asie qui les associe, de façon constante, à l'obtention de l'immortalité. Il en est de même du *saule* (*mou-yang*), dont le nom est utilisé dans la Cité des Saules (*mou-yang tcheng*) des sociétés secrètes chinoises : M. Bonnet a d'ailleurs rappelé, après Guénon, le symbolisme de ce « séjour d'immortalité ». On notera incidemment que la même expression *mou-yang* paraît désigner aussi le *peuplier*. La signification du *figuier* a également été évoquée : il suffira de rappeler que l'Arbre de la Bodhi était une variété de figuier, localement appelée *pippal*. Le *laurier* est lui-même associé au symbolisme de l'immortalité : c'est à son pied qu'est obtenu, dans la lune, le breuvage végétal qui donne la vie.

*Quelques autres symboles de la Sagesse.*

Il est, certes, bien d'autres symboles qui mériteraient l'évocation si nous ne risquions de dépasser très largement le cadre d'un tel article. Quitte à rompre la cohésion du cycle étudié par M. Bonnet, nous

en citerons brièvement trois qui, pour avoir valeur universelle, prennent une particulière intensité d'expression dans les langages de l'Asie : le *tir à l'arc*, le *joyau*, le *miroir*.

La *flèche* est l'éclair, le trait de lumière qui perce les ténèbres de l'ignorance. Le monosyllabe *Om* est à la fois l'arc et la flèche. Le tir, dit Lie-tseu, doit être non-intentionnel : il permet d'atteindre le but — la connaissance — à la condition de n'avoir souci, ni du but, ni du tir. « Qui tire ? », questionne-t-on à propos de l'art japonais du *tir à l'arc*. « Quelque chose tire » qui n'est pas *moi*, mais l'identification parfaite du moi à l'activité non-agissante du Ciel. Le caractère chinois *tchong*, qui désigne le centre, représente une cible transpercée par la flèche. Ce qu'atteint la flèche, c'est le *centre* de l'être, c'est le Soi. Si l'on consent à nommer ce but, on l'appelle Bouddha — comme, dans le langage upanishadique, on l'appelle Brahmâ.

La flèche a la même fonction que le *vajra* (foudre) d'Indra, signe de l'activité céleste. Dans le Bouddhisme tantrique le *vajra*, foudre et *diamant*, est le symbole de la puissance spirituelle, invincible, inaltérable ; il figure la clarté, le rayonnement, le tranchant de l'Illumination. C'est encore la vacuité (*shûnyâtâ*), et aussi la « nature propre », identique à la « nature de Bouddha » : « Cela qui ne croît ni ne décroît, enseigne Houei-nêng, c'est le Diamant. » Et le Maître de Zen japonais Tetsugen : « Si l'on s'éloigne instantanément et à jamais de la dualité du voyant et du vu, le monde des *dharma* sans limites est le Diamant. » Nous avons cité plus haut le *triple joyau*, objet du don du Bouddha. Le *triratna*, selon l'iconographie tantrique, naît d'un lotus, dont nous avons dit qu'il était symbole d'épanouissement spirituel ; les flammes qui s'élèvent du joyau sont elles-mêmes images de la sagesse. Et l'on sait l'évocation du « joyau dans le lotus » dans le grand *mantra* d'Avalokiteshvara. De l'*ûrna* frontale de Shâkyamuni — or ou cristal — irradie la « lumière de Bouddha », signe de l'infine Sagesse. En mode hindou, le joyau est un attribut de Vishnu, et symbolise l'*Atmâ*. Il est à peine moins significatif que, dans les légendes cambod-

giennes, l'éclair et la pluie, signes de l'activité bienfaisante du Ciel, naissent de joyaux.

Le *miroir* reflète l'Intelligence céleste, et constitue le plus souvent comme tel un symbole solaire. Ainsi, dans le mythe nippon d'Amaterasu, le miroir fait-il sortir de la caverne obscure la Lumière divine pour la réfléchir sur le monde. La « Sagesse du Grand Miroir », attribuée par la doctrine tantrique au *Dhyâni-Bouddha* Aksobhya — porteur du *vajra* — est elle-même, dans une certaine mesure, un *reflet* de la Lumière unique ; elle est en même temps *révélatrice* du suprême secret : celui de l'identité trancendante du monde des formes et de la vacuité, et symbole de l'ultime *apaisement* de l'esprit parvenu à la Connaissance. « Notre corps est l'Arbre de l'Eveil, dit Chen-sieou ; notre cœur est comme un miroir clair. » Mais en vérité, répond Houei-néng, l'Eveil est sans Arbre, et fait abstraction du miroir. A la limite, la Sagesse efface ses propres symboles.

Pierre GRISON.

(*fin*)

## IMAGES D'ISLAM

Pour que nous puissions considérer une religion comme intrinsèquement orthodoxe, — l'orthodoxie extrinsèque étant fonction de facteurs formels particuliers non littéralement applicables en dehors de la perspective dont ils relèvent, — il faut que la religion se fonde sur une doctrine globalement adéquate de l'Absolu (1) ; il faut ensuite que la religion préconise et réalise une spiritualité proportionnée à cette doctrine, qu'elle comporte par conséquent la sainteté sous le double rapport de la notion et de la chose ; il faut donc que la religion soit d'origine divine, non philosophique, et qu'elle véhicule de ce fait une présence sacramentelle ou théurgique se manifestant notamment par les miracles et aussi — ce qui surprendra certains — par l'art sacré. Les éléments formels particuliers, tels les personnages apostoliques et les événements sacrés, sont subordonnés en tant que formes aux éléments principiels que nous venons de mentionner ; ils peuvent donc changer de signification et de valeur d'une religion à l'autre, — la diversité humaine rendant inévitables de telles fluctuations, — sans qu'il y ait pour autant contradiction quant à la critériologie essentielle, laquelle concerne à la fois la vérité métaphysique et l'efficacité salvatrice, et secondairement — sur cette base — la stabilité humaine ; celle-ci peut avoir des exigences paradoxales à première vue, étant donné qu'elle implique forcément un certain compromis entre la terre et le Ciel. L'Islam, dont nous nous proposons de parler ici, répond sans conteste possible à ce signalement global ; il est intrinsèquement orthodoxe tout en différant extrinsèquement des autres formes d'orthodoxie monothéiste, et il est

1) Que celui-ci soit conçu *a priori* en mode personnel ou impersonnel, théiste ou nirvânique.

appelé à différer tout particulièrement du Christianisme, par une sorte de régression — selon les apparences — dans un équilibre abrahamique et pour ainsi dire intemporel.

Toute religion a une forme et une substance ; l'Islam s'est répandu d'une manière foudroyante grâce à sa substance, son expansion s'est arrêtée à cause de sa forme. La substance à tous les droits, elle relève de l'Absolu ; la forme est relative, ses droits sont donc limités (1). On ne peut en pleine connaissance de cause se fermer à cette double évidence : d'abord qu'il n'y a pas de crédibilité absolue sur le plan des seuls phénomènes, et ensuite que l'interprétation littéraliste et exclusiviste des messages religieux se trouve démentie par leur relative inefficacité, non à l'intérieur de leur aire d'expansion providentielle bien entendu, mais à l'égard des croyants des autres religions ; « si Dieu a sincèrement voulu sauver le monde — a répondu un empereur de Chine à des missionnaires — pourquoi a -t-il laissé la Chine dans les ténèbres pendant de longs siècles ? » La logique irréfutable de cet argument prouve, non assurément que tel message religieux est faux, mais certainement qu'il est limité extrinsèquement par sa forme, exactement comme telle figure géométrique ne saurait être seule à rendre compte des possibilités de l'espace. De toute évidence, cet argument de principe a d'autres aspects ou d'autres applications : par exemple, si Dieu avait réellement voulu sauver le monde par la religion chrétienne et par aucun autre moyen, on ne s'expliquerait pas pourquoi il a permis que quelques siècles plus tard, alors que le Christianisme ne s'était même pas encore stabilisé en Europe, une autre religion à la fois foudroyante et monolythique s'installât dans les régions mêmes où devait percer

1) L'hérésie est une forme coupée de sa substance, d'où son illégitimité, tandis que la sapience au contraire est la substance envisagée indépendamment des formes, d'où son universalité et son imprescriptibilité. Le succès de l'hérésie est fonction, non d'une valeur intérieure en fait largement absente, mais de causes extrinsèques et plus ou moins négatives, à moins que le facteur déterminant ne soit, dans un milieu donné, tel élément traditionnel demeuré intact.

le rayonnement chrétien et compromît une fois pour toutes, comme un verrou d'airain, toute progression du Christianisme vers l'Orient (1). Inversement, si l'avènement de l'Islam signifiait que le globe entier devait se rattacher à cette religion, on ne s'expliquerait pas pourquoi Dieu l'aurait pourvue d'une imagerie humaine qui heurte de front la sensibilité chrétienne et rend l'Occident irrémédiablement inacessible au message mohammédien ; si l'on objecte que l'homme est libre, que Dieu lui laisse par conséquent la liberté de créer en tout lieu et à tout moment une fausse religion, les mots n'ont plus de sens : car une intervention divine efficace devait compter avec cette liberté de l'homme de s'y opposer, du moins dans une mesure qui sauvegarde l'essentiel de cette intervention et permette que le message soit universellement intelligible et qu'il soit entendu par tous les hommes de bonne volonté. On dira sans doute que la volonté de Dieu est insondable ; mais si elle l'est en pareil cas et à ce point, l'argumentation religieuse elle-même perd beaucoup de sa force. Il est vrai que l'échec relatif de l'expansion religieuse n'a jamais troublé l'esprit des fidèles, mais la question ne pouvait se poser, de toute évidence, aux époques où l'image du monde était réduite, et où, précisé-

1) Saint Bernard dit, en parlant des Musulmans, que Dieu « dispersera les princes des ténèbres » et que « l'épée des braves achèvera bientôt d'en exterminer les derniers satellites ». (*Eloge de la nouvelle milice*, V) Force lui fut d'admettre en fin de compte que « les enfants de l'Eglise et tous ceux qui arborent le nom chrétien gisent dans le désert, victimes des combats et de la famine », et que « les chefs de l'expédition se querellent » ; que « le jugement de Dieu vient de prononcer sur nous est un tel abîme de mystère que n'y point trouver une occasion de scandale, c'est à nos yeux déjà la sainteté et la béatitude... » (*De la considération*, II, I). — Au-delà des oppositions, les Soufis rappellent parfois que les diverses Révélations sont des rayons du même Soleil divin : « l'homme de Dieu — chante Rûmî dans son *Dîwân* — est au-delà de l'infidélité et de la religion... J'ai regardé dans mon propre cœur : c'est là que je L'ai vu (*Allâh*) ; Il n'était nulle part ailleurs... Je ne suis ni Chrétien, ni Juif, ni Guèbre, ni Musulman ; je ne suis ni d'Orient ni d'Occident, ni de la terre ni de la mer... J'ai mis la dualité de côté, j'ai vu que les deux mondes ne font qu'un. Un seul je cherche, Un seul je connais, Un seul je vois, Un seul j'appelle ».

ment, l'expérience d'un arrêt de l'expansion n'était pas encore faite ; et si l'attitude des fidèles n'a pas changé plus tard, quand cet arrêt devenait perceptible, cela prouve, positivement, que les religions offrent des valeurs intrinsèques qu'aucune contingence terrestre ne saurait infirmer, et négativement, que le parti-pris et le manque d'imagination font partie de la nature humaine et que ces deux traits constituent même l'écran protecteur sans lequel la plupart des hommes seraient incapables de vivre.

Se convertir d'une religion à une autre, c'est, non seulement changer de concepts et de moyen, mais aussi remplacer une sentimentalité par une autre. Qui dit sentimentalité, dit limitation : la marge sentimentale qui enveloppe chacune des religions historiques prouve à sa manière la limite de tout exotérisme et par conséquent la limite des revendications exotériques. Intérieurement ou substantiellement, la revendication religieuse est absolue, mais extérieurement ou formellement, donc sur le plan de la contingence humaine, elle est forcément relative ; si la métaphysique ne suffisait pas pour le prouver, les faits eux-mêmes le prouveraient.

Plaçons-nous maintenant, à titre d'exemple, au point de vue de l'Islam exotérique, donc totalitaire : aux débuts de l'expansion musulmane, les circonstances étaient telles que la revendication doctrinale de l'Islam s'imposait d'une façon absolue ; mais plus tard, la relativité propre à toute expression formelle devait apparaître nécessairement. Si la revendication exotérique — non ésotérique — de l'Islam était absolue et non relative, aucun homme de bonne volonté ne pourrait résister à cette revendication ou à cet « impératif catégorique » : tout homme qui lui résisterait serait foncièrement mauvais, comme c'était le cas aux débuts de l'Islam, où on ne pouvait pas sans perversion préférer les idoles magiques au pur Dieu d'Abraham. Saint Jean Damascène avait une fonction élevée à la cour du calife de Damas (1) ; il ne s'est pas converti à l'Islam, pas plus que ne le

1) C'est là que le saint écrivit et publia, avec l'acquiescement du calife, son célèbre traité à la défense des images, prohibées par l'empereur iconoclaste Léon III.

fit saint François d'Assise en Tunisie ni saint Louis en Egypte, ni saint Grégoire Palamas en Turquie (1). Or il n'y a que deux conclusions possibles : ou bien ces saints étaient des hommes foncièrement mauvais, — supposition absurde puisque c'étaient des saints, — ou bien la revendication de l'Islam comporte, comme celle de toute religion, un aspect de relativité ; ce qui est métaphysiquement évident puisque toute forme a des limites et que toute religion est extrinsèquement une forme, l'absoluité ne lui appartenant que dans son essence intrinsèque et supraformelle. La tradition rapporte que le Soufi Ibrâhîm ben Adham eut pour maître occasionnel un ermite chrétien, sans que l'un des deux se convertît à la religion de l'autre ; de même la tradition rapporte que Seyyid Alî Hamadanî, qui joua un rôle décisif dans la conversion du Cachemire à l'Islam, connaissait Lallâ Yôgîshwari, la *yôgini* nue de la vallée, et que les deux saints avaient un profond respect l'un pour l'autre, malgré la différence de religion et au point qu'on a parlé d'influences réciproques (2). Tout ceci montre que l'bsoluité de l'Islam, comme celle de toute religion, est dans la dimension intérieure, et que la relativité de la dimension extérieure devient forcément apparente au contact avec d'autres grandes religions ou de leurs saints.

Quelques comparaisons avec le Christianisme semblent s'imposer ici. Tout d'abord, il importe de tenir compte du fait que pour l'Islam, la mission de Jésus se borne aux seuls « Fils d'Israël » ; le seul Christianisme compatible avec la perspective spécifi-

1) Prisonnier des Turcs pendant un an, il eut des discussions amicales avec le fils de l'émir, mais ne se convertit point, pas plus que le prince turc ne devint chrétien.

2) De nos jours encore, les Musulmans du Cachemire vénèrent Lallâ, la Shivaïte dansante, à l'égal d'une sainte de l'Islam, à côté de Seyyid Alî ; les Hindous partagent ce double culte. La doctrine de la sainte se trouve condensée dans un de ses chants : « Mon gourou ne m'a donné qu'un seul précepte. Il m'a dit : du dehors entre dans ta partie la plus intérieure. Ceci est devenu pour moi une règle ; et c'est pour cela que, nue, je danse » (*Lallâ Vâkyâni*, 94).

quement islamique est en effet une sorte de Monothéisme intériorisé, et il en résulte que le Christianisme paulinien et universel, qui sort de ce cadre, apparaît alors comme un développement abusif. Pour les Musulmans, l'Islam seul est le Monothéisme universalisé, et cette gloire rejaillit évidemment sur le fondateur. Le point de départ n'est absolument pas une intention de déprécier le Christ, — les traits surnaturels de la « christologie » koranique le prouvent, — c'est uniquement une géométrie métaphysique qui modifie les proportions vécues des choses.

Le Christianisme superpose à la misère post-édénique de l'homme la personne salvatrice du Christ ; l'Islam prend son point d'appui dans la nature incorruptible de l'homme — en vertu de laquelle celui-ci ne peut cesser d'être ce qu'il est — et sauve l'homme, non en lui conférant une nature nouvelle, mais en lui restituant sa perfection primitive au moyen des contenus normaux de sa nature immuable. Dans l'Islam, le Message — la Vérité pure et absolue — rejaillit sur le Messager : celui-ci est parfait dans la mesure où le Message l'est, ou parce que le Message l'est. Le Chrétien est très sensible — en un sens négatif — au caractère extra-divin et socialement humain sous lequel se manifeste le Prophète de l'Islam, et il ne pardonne pas ce caractère à un fondateur de religion venu après le Christ ; le Musulman de son côté perçoit volontiers un certain caractère unilatéral de la doctrine évangélique, et il partage d'ailleurs ce sentiment avec les Hindous et les Bouddhistes. Simple question de forme, évidemment, puisque toute religion est une totalité par définition, mais ce sont précisément les particularités formelles, et non les illimations implicites, qui séparent les religions.

« Ne jugez point afin de ne point être jugés... » « Qui tire l'épée, périra par l'épée... » « Qui de vous est sans péché, qu'il jette la première pierre... » Toutes ces sentences ne s'expliquent que si l'on tient compte de leur intention caractéristique, c'est-à-dire qu'elles s'adressent, non à l'homme comme tel, mais à l'homme passionnel, ou alors au côté passionnel

de l'homme : car il est trop évident qu'il peut et doit arriver qu'un homme juge légitimement un autre, sans quoi il n'y aurait ni « discernement des esprits » ni justice ; ou que des hommes tirent l'épée à bon droit sans pour autant périr par l'épée ; ou encore, que des hommes jettent avec raison des pierres sans devoir se demander s'ils sont pécheurs ou non, car il va de soi que ni les juges ni les bourreaux n'ont à se poser cette question dans l'exercice de leur fonction. Confronter les Lois du Sinaï ou celles du Koran et de la Sounna avec celles du Christ, c'est, non pas établir une contradiction, mais simplement parler de choses différentes.

La même remarque s'applique à la divergence des morales sexuelles ou des conceptions de la sexualité : alors que les Sémites, comme la plupart des autres Orientaux, définissent le mariage par l'union physique et son conditionnement religieux, les théologiens chrétiens le définissent par ce qui est « avant » et « après » cette union ou « à côté » d'elle. « Avant » : par le pacte, qui fait des fiancés des époux; «après» : par les enfants, qui font des époux des parents et des éducateurs religieux ; « à côté » : par la fidélité des époux, qui leur permet de braver la vie tout en garantissant l'ordre social. Selon saint Thomas d'Aquin, le mariage devient « plus saint *sine carnali commixtione* », ce qui est vrai à un certain point de vue ascético-mystique, mais non si on l'entend d'une façon absolue ; en tout cas, cette opinion ne laisse subsister aucun doute quant à la tendance fondamentale du Christianisme en cette matière. Et comme cette tendance s'appuie sur un aspect de la nature des choses, il va de soi qu'on la rencontre à un degré quelconque dans tout climat religieux, y compris l'Islam, comme inversement l'alchimie sexuelle n'a pas pu être totalement absente de l'ésotérisme chrétien du moyen âge, ni du Christianisme tout court.

Le Christianisme distingue entre le charnel comme tel et le spirituel comme tel, et il n'est que logique en maintenant cette alternative dans l'au-delà : le Paradis est par définition spirituel, donc il exclut le charnel. L'Islam, qui distingue entre le

charnel brut et le charnel sanctifié, est tout aussi logique en admettant le second en son Paradis : reprocher au jardin des houris un caractère trop sensuel, selon l'acception courante et terrestre du mot (1), est tout aussi injuste que de reprocher au Paradis chrétien un caractère trop abstrait. Le symbolisme chrétien vise ici l'opposition des degrés cosmiques, tandis que le symbolisme islamique a en vue l'analogie essentielle ; mais l'enjeu est le même (2). Ce serait une erreur de croire que le Christianisme authentique est hostile au corps comme tel (3) ; le concept du « Verbe fait chair » et la gloire du corps virginal de Marie s'opposent d'emblée à tout manichéisme.

Une considération que nous voudrions insérer ici, puisque nous parlons de parallèles et d'oppositions, est la suivante : on a reproché au Koran d'avoir fait entrer la Sainte Vierge dans la Trinité chrétienne ; nous répondrons ici à cette objection, non seulement pour expliquer l'intention koranique, mais aussi, et

---

1) La polygamie traditionnelle dépersonnalise la femme en vue de la Féminité en soi, la *Rahmah* divine. Mais cette polygamie à fondement contemplatif peut aussi, comme dans le cas de David, se combiner avec la perspective monogamique : Bethsabé fut la Femme unique du fait que, précisément, elle « personnifiait » la Féminité « impersonnelle ».

2) Il y a opposition entre le corps et l'âme, ou entre la terre et le ciel ; mais non dans le cas d'Hénoch, d'Elie, de Jésus et de Marie, qui sont montés corporellement dans le monde céleste ; de même, la résurrection de la chair manifeste ou actualise une réalité qui abolit la dite opposition. Maître Eckhart précise avec raison qu'en montant au ciel, ces saints corps ont été réduits à leur essence, ce qui ne contredit aucunement l'idée de l'ascension corporelle.

3) Saint Jean Climaque rapporte que saint Nonnos, en baptisant sainte Pélagie entrée nue dans la piscine, « ayant aperçu une personne d'une grande beauté se mit à louer grandement le Créateur, et fut si porté à l'amour de Dieu par cette contemplation qu'il en versa des larmes » ; et il ajoute : « N'est-il pas extraordinaire de voir ce qui cause la chute des autres, devenir pour cet homme une récompense au-delà de la nature ? Celui qui par ses efforts parvient aux mêmes sentiments dans des circonstances semblables est déjà ressuscité incorruptible avant la résurrection générale. Il en va de même des mélodies soit sacrées soit profanes : ceux qui aiment Dieu sont par elles portés à la joie et à l'amour divin et son émus jusqu'aux larmes ». (*Echelle du Paradis* XV).

du même coup, pour éclaircir le problème de la Trinité par une accentuation métaphysique particulière. Selon une interprétation qui n'est pas théologique de fait, mais qui l'est de droit et qui a des points d'appui dans l'Ecriture, le « Père » est Dieu en soi, donc en tant que Métacosme ; le « Fils » est Dieu en tant qu'il se manifeste dans le monde, donc dans le Macrocosme ; et le « Saint-Esprit » est Dieu en tant qu'il se manifeste dans l'âme, donc dans le Microcosme. D'un autre côté, le Macrocosme lui-même est le « Fils », et le Microcosme lui-même — dans sa perfection primordiale — s'identifie au « Saint-Esprit » ; Jésus est égal au Macrocosme, à la Création entière en tant que Manifestation divine, et Marie est égale au Microcosme « pneumatique » ; et signalons à cet égard l'équation qui a été faite parfois entre le Saint-Esprit et la divine Vierge, équation qui est liée à la féminisation, dans certains textes anciens, du divin Pneuma (1).

Il n'y a aucun pont à partir de la théologie chrétienne vers l'Islam, comme il n'y a aucun pont à partir de la théologie judaïque vers le Christianisme. Pour pouvoir se légitimer, le Christianisme doit changer de plan ; et c'est là précisément une possibilité inouïe qui n'entre dans aucune des catégories ordinaires du Judaïsme. La grande nouveauté du Christ, dans le cadre du monde judaïque, ce fut donc la possibilité d'une dimension intérieure et par là supraformelle : adorer Dieu « en esprit et en vérité », et cela jusqu'à l'abolition éventuelle des formes ; le passage du Judaïsme au Christianisme s'opère par conséquent, non sur le plan de la théologie comme les polémistes chrétiens se l'imaginent paradoxalement, mais par un détour dans un mystère d'intériorité, de sainteté, de Vie divine, d'où jaillira une nouvelle théologie. Au point de vue chrétien, la faiblesse de Judaïsme, c'est d'admettre qu'il faille descendre de Jacob pour pouvoir appar-

1) Le mot hébreu *Ruahh*, « Esprit », est féminin. Signalons également qu'on trouve dans l'Evangile des Hébreux l'expression « Notre Mère le Saint-Esprit » (*Mater mou to hagion pneuma*).

tenir à Dieu, et que l'accomplissement d'actes prescrits soit tout ce que Dieu nous demande ; que cette interprétation soit exagérée ou non, le Christ a brisé la frontière d'Israël ethnique pour remplacer celui-ci par un Israël uniquement spirituel, et il a mis l'amour de Dieu avant l'acte prescrit, et d'une certaine façon à la place de ce dernier, tout en introduisant à son tour, et nécessairement, des formes nouvelles. Or ce passage extra-théologique de l'« ancienne Loi » à la « nouvelle » interdit logiquement aux Chrétiens d'utiliser à l'égard de l'Islam l'argumentation étroitement théologique qu'ils refusent de la part des Juifs et les oblige en principe à admettre au moins la possibilité — en faveur de l'Islam — d'une légitimité fondée sur une dimension nouvelle, et non saisissable à partir du mot-à-mot de leur propre théologie.

Nous avons vu qu'au point de vue de l'Islam, la limitation du Christianisme, c'est d'admettre, premièrement que l'homme soit totalement corrompu par le péché et deuxièmement que seul le Christ puisse l'en délivrer ; et comme nous l'avons fait remarquer également, l'Islam se fonde sur l'axiome de l'inaltérable déiformité de l'homme : il y a dans celui-ci quelque chose qui, participant de l'Absolu, — sans quoi l'homme ne serait pas l'homme, — permet le salut à condition de la science nécessaire, que fournit précisément la Révélation ; ce dont l'homme a un besoin absolu n'est donc pas tel Révélateur, c'est la Révélation comme telle, c'est-à-dire envisagée sous le rapport de son contenu essentiel et invariable. Et rappelons aussi ce point crucial : ce que l'Islam reproche au Christianisme — non à l'Evangile — c'est, non d'admettre en Dieu une trinité, mais de mettre celle-ci sur le même plan que l'Unité ; non d'attribuer à Dieu un ternaire, mais de définir Dieu comme trine, ce qui revient à dire, soit que l'Absolu est triple, soit que Dieu n'est pas l'Absolu (1).

1) Il est vrai que le Dieu créateur, révélateur et sauveur ne s'identifie pas à l'Absolu comme tel ; il est vrai également que Dieu en soi, dans toute la profondeur de sa réalité, ne se réduit pas à la Fonction créatrice.

Un point que nous avons évoqué plus haut, et sur lequel nous aimerions insister davantage avant d'aller plus loin, est le suivant : selon la perspective chrétienne ordinaire (1), la nature entière est corrompue, et plus ou moins *maudite* en fonction de la chute — et de la corruption consécutive — de l'homme ; il en résulte que les plaisirs sensibles ne se justifient que dans la mesure où la conservation de l'individu corporel ou de l'espèce terrestre l'exigent. Dans la perspective islamique, le plaisir, s'il reste dans les limites permises par la nature et s'il est encadré par la religion, comporte en outre une qualité contemplative, une *barakah* ou une bénédiction qui se réfère aux archétypes célestes (2) et qui de ce fait profite à la vertu et à la contemplation (3) ; la question qui se pose pour l'Islam est celle de savoir, non ce que vaut ou signifie un plaisir quelconque pour un individu quelconque, mais ce que signifient les plaisirs normaux, et nobles dans la mesure de leurs possibilités, pour l'homme anobli par la foi et par les pratiques et vertus qu'elle exige. Pour les Chrétiens, la distinction entre « la chair » et l'« esprit » se présente volontiers comme une alternative irréductible qui n'est adoucie que sur le plan esthétique par la notion superficielle et expéditive des « consolations sensibles » ; la perspective islamique ajoute à cette alternative, dont elle ne saurait nier la légitimité relative, deux aspects compensatoires : l'esprit se manifestant dans la chair, et la chair se manifestant dans l'esprit ; complémentarité entrelacée qui nous fait penser,

1) Une perspective traditionnelle n'équivaut jamais à une limitation totale, ce qui est évident *a priori* et prouvé par de nombreux exemples.

2) Au Paradis : « ...Chaque fois qu'ils recevront un fruit, ils diront : Voici ce que nous avons reçu auparavant (= sur terre) ...Et ils y auront des épouses purifiées (= sans taches terrestres)... » (Sourate *El-Baqarah*, 25).

3) L'hédonisme de l'école vichnoïte de Vallabha semble être une déviation de cette perspective. Quant à l'hédonisme grec, celui d'un Aristippe ou d'un Epicure, il a son fondement dans une philosophie de l'homme et non dans la nature métaphysique des sensations ; à l'origine, ce fut néanmoins un hédonisme mesuré et serein, non grossier comme chez les matérialistes du XVIII[e] siècle.

une fois de plus, au *Yin-Yang* du Taoïsme. En résumé : le Chrétien insiste sur le renoncement et le sacrifice, le Musulman sur la noblesse et la bénédiction ; nous pourrions dire également que le premier met l'accent sur le contenant accidentel ou le niveau, et le second, sur le contenu substantiel et le symbolisme opératif. La gnose à la fois englobe et transcende les deux attitudes (1).

Au point de vue du mot-à-mot de la théologie chrétienne, l'Islam apparaît comme un douloureux scandale (2) ; le cas du Christianisme est analogue au point de vue de la logique rabbinique la plus impeccable (3). Il faut comprendre chacun de ces Messages à partir de lui-même et dans son intention profonde ; les raisonnements découlant d'axiomes qui leur sont étrangers n'atteindront pas leur vérité intrinsèque. Et ceci nous amène au point suivant : les phénomènes caractéristiques de telle religion ne sont pas les critères d'une légitimité exclusive, ils sont fonction d'une intention divine de perspective spirituelle et de voie salvatrice. Dans le « système salvateur » chrétien — au sens du terme bouddhique *upâya* — le Christ « doit » être né d'une Vierge, sans quoi il ne peut apparaître comme Dieu manifesté ; et étant Manifestation divine, —cette espression étant la définition même du Christianisme en tant que « moyen divin » ou *upâya,* — le Christ

1) En fait, on rencontre toutes deux en toute spiritualité traditionnelle.

2) Il y a toutefois en faveur de l'Islam cet argument, dont Massignon a fait état : « Je ferai de toi une grande nation, Je te bénirai et Je rendrai grand ton nom. Tu seras une bénédiction... et toutes les familles de la terre seront bénies en toi ». (*Génèse*, XII, 2 et 3). Cette promesse divine englobe toute la descendance d'Abraham, y compris les Arabes, y compris donc l'Islam, d'autant que c'est celui-ci et le Christianisme — non le Judaïsme — qui s'étendent à « toutes les familles de la terre » ; autrement dit, une fausse religion ne peut pas être couverte par les promesses faites par Dieu à Abraham.

3) Le Témoignage que Dieu porta, au Sinaï, sur sa propre nature, ne fut pas une demi-vérité ; ce fut l'affirmation — d'une insurpassable gravité — de l'unicité et de l'indivisibilité de l'Absolu. Certes, ce Témoignage ne signifie pas qu'il n'y ait en Dieu un mystère tel que la Trinité ; mais il signifie que, au niveau où s'affirme l'Unité, il n'y a que celle-ci, qu'il n'y a donc rien qui puisse lui être ajouté.

« doit » être unique, et il n'y aura donc de salut que par lui ; le rôle universel et partant intemporel du Logos coïncide ici pour d'évidentes raisons avec la personne historique de Jésus. Du côté de l'Islam, l'*upâya* se fonde sur l'idée qu'il n'y a que le Réel unique, qu'on le comprenne exotériquement et séparativement, ou ésotériquement et unitivement, ou selon la transcendance ou selon l'immanence ; par conséquent, le Prophète « n'a pas besoin » d'être plus qu'un homme, et il n'y a aucune raison qu'il n'y ait que lui, d'autres Prophètes l'ayant précédé. Dans le cas du Judaïsme, l'*upâya* témoigne de la possibilité d'un Pacte entre Dieu et une société consacrée, donc globalement sacerdotale, ce dont le Brahmanisme et le Shintoïsme fournissent d'autres exemples ; Israël « doit » par conséquent tenir le rôle du seul « peuple élu », — puisqu'il incarne cette possibilité fondamentale du Pacte céleste, — même si la nécessité du rayonnement monothéiste ne trouve sa solution que grâce aux formes subséquentes du Monothéisme (1).

Mohammed n'ayant pas à se présenter — pas plus qu'Abraham et Moïse — comme la Manifestation de l'Absolu, il pouvait comme eux rester pleinement dans le style sémitique, lequel s'attache méticuleusement aux choses humaines sans dédaigner les plus petites ; alors qu'il y a chez le Christ — paradoxalement et providentiellement — un élément qui le rapproche du monde aryen, c'est-à-dire une tendance à la simplification idéaliste des contingences terrestres (2). Le fait que le Christ est Manifestation de l'Absolu a suggéré aux Occidentaux — la cos-

1) C'est pour une raison analogue — ou en un certain sens pour la même raison — que le Bouddhisme a dû sortir du monde fermé du Brahmanisme.

2) Nous espérons que nos expressions rendent suffisamment compte de nos intentions, que nous sommes obligé de condenser en quelques mots-clefs au risque de paraître malsonnant. Sur la base de cette précaution nous dirons que le Christ, destiné à être « dieu aryen », a par anticipation lui-même quelque chose d'aryen par son indépendance — apparemment « grecque » ou « hindoue » — à l'égard des formes ; de même que le Bouddha, destiné à être « dieu mongol », a quelque chose de providentiellement mongol par la monotonie horizontale et la profondeur statique de sa manifestation.

molâtrie des Gréco-Romains aidant — que l'absolu est de ce monde ; ce que l'Islam nie expressément en revêtant le terrestre d'un maximum de relativité, — le feu ne brûle pas, « Dieu seul » fait brûler, et ainsi de suite, — et ce qui a contribué à provoquer, par bien des détours et en se combinant tardivement avec un messianisme juif devenu irréligieux, la poursuite d'une foule de pseudo-absolus terrestres jamais réalisables et de plus en plus explosifs. Le fait d'accuser l'Islam de naïveté, de stérilité et d'inertie met en évidence une erreur d'optique qui s'explique par cette foi en l'absoluité des valeurs terrestres et des entreprises humaines ; objectivement et positivement, les traits qui provoquent ces reproches marquent une intention d'équilibre biblique en face du véritable et seul Absolu. Pour les Musulmans, le temps est une rotation autour d'un centre immobile, il serait même réversible « si Dieu le voulait » ; l'Histoire n'a d'intérêt que dans la mesure où elle se replie sur l'Origine, ou au contraire dans la mesure où elle afflue vers le « dernier Jour ». Car Dieu est « le Premier et le Dernier ».

L'Islam entend réaliser la combinaison du sens de l'Absolu avec la qualité d'Equilibre : idée d'Absolu déterminant l'Equilibre, et réalisation d'Equilibre en vue de l'Absolu. L'Equilibre englobe tout ce que nous sommes, donc l'homme collectif aussi bien que l'homme singulier ; et étant hommes, nous avons droit, par rapport à l'Absolu, à tout ce qui est normalement humain, sans que ce droit puisse exclure des vocations particulières de retranchement. Le Christianisme, lui, à quelque chose de dramatique : il a le sens du Sublime plutôt que celui de l'Absolu, et le sens du Sacrifice plutôt que celui de l'Equilibre ; sous ce second rapport, il étend une vocation proprement ascétique à la société entière, — dans l'Eglise latine surtout, — ce qui est certes son droit d'*upâya* particulier, mais n'en a pas

Pour ce qui est de l'« indépendance » de l'esprit aryen, précisons qu'elle peut être une qualité ou un défaut, suivant les cas, exactement comme le formalisme sémitique ; au demeurant, tout est relatif et il faut mettre chaque chose à sa place.

moins provoqué des déséquilibres historiques à la fois néfastes et providentiels (1).

Selon le point de vue musulman, les Chrétiens ont « christifié » Dieu : depuis le Christ, Dieu ne peut plus être conçu ni adoré en dehors de l'Homme-Dieu, et quiconque conçoit encore Dieu de la manière préchrétienne, est accusé de ne pas connaître Dieu ; adorer Dieu en dehors de Jésus, — ou ne pas admettre que Jésus soit Dieu, — c'est être ennemi de Jésus, donc ennemi de Dieu, même si l'on combine le culte du Dieu Un avec l'amour de Jésus et de Marie, comme le font précisément les Musulmans. Bref, pour ces derniers, les Chrétiens ont pour ainsi dire « confisqué » le culte de Dieu par le culte exclusif et absolu de telle Manifestation divine, au point de renier toute religion précédente, alors que l'Islam au contraire reconnaît la validité des cultes monothéistes préchrétiens, tout en adoptant à son tour une attitude exclusive en ce qui concerne le dernier cycle de l'humanité, qui est le sien. Et ceci est important : l'évidence éblouissante des « droits » de l'Absolu — donc du Dieu-Unité — semble avoir pour conséquence le caractère très humain de la manifestation mohammédienne, en ce sens que cette évidence se suffit à elle-même, et doit être comprise comme suffisante, en sorte qu'un message surhumain n'y ajouterait rien.

1) L'humanité européenne a quelque chose de prométhéen et de tragique ; il lui fallait par conséquent une religion qui puisse surpasser et sublimiser le dramatisme des dieux et des héros grecs et germaniques. En outre, le génie créateur des Européens implique un besoin de « brûler ce qu'on a adoré », et il en résulte une prodigieuse propension au reniement et au changement, ce dont la Renaissance fournit la preuve la plus patente et l'exemple le plus stupéfiant, sans parler de ce qui se passe à notre époque et sur un plan incomparablement plus grave ; l'enjeu étant du reste toujours « l'Homme », mais avec des accentuations totalement différentes.

En partant de l'idée que toute religion se fonde sur une Révélation émanant de la seule et même Conscience infinie, ou de la même Volonté céleste d'attraction et d'équilibre, on peut spécifier — comme nous l'avons fait plus d'une fois — que le Christianisme est fondé sur le Prodige salvateur de Dieu, et l'Islam, sur la Vérité salvatrice : c'est-à-dire qu'au point de vue chrétien — très sommairement parlant — la naissance virginale de Jésus prouve que la religion chrétienne est seule vraie (1), tandis qu'au point de vue musulman, ce même prodige prouve simplement que la divine Puissance avait une raison suffisante de le produire, mais non qu'il soit — ou puisse être — le seul critère de l'Autorité divine ou le seul garant de la Vérité absolue, donc qu'il puisse primer en somme tel aspect de l'Evidence métaphysique. Bref, l'Islam entend éviter l'impression que cette Vérité ou cette Evidence soit fonction de la surhumanité du porte-parole (2) : c'est comme si Dieu était « jaloux » — au sens biblique et métaphorique du mot — de se vicaires terrestres, et soucieux de manifester, ou de rappeler, son absolue prééminence et son indivisible essentialité. « Jalousie » strictement logique ou ontologique, car son fondement est la nature des choses — à laquelle rien n'échappe en fin de compte — et aussi la Miséricorde, puisque la Vérité divine possède essentiellement une qualité salvatrice qui compense en

---

1) Le raisonnement implicite est en somme le suivant : la doctrine védantine est fausse, puisque le Christ, qui est né d'une vierge, ne l'a pas enseignée, et puisque Bâdarâyana, qui l'a enseignée, n'est pas né d'une vierge. Ajoutons toutefois, d'une part, que les postulats védantins se rencontrent sporadiquement aussi en métaphysique et mystique chrétiennes, et d'autre part, que la vérité de telle thèse aristotélicienne ou platonicienne a amené les Chrétiens qui l'ont comprise à la christianiser, ce qui revient à dire que toute vérité relève du Verbe éternel.

2) Bien entendu, il s'agit ici, non de contester le bien-fondé de l'*upâya* chrétien en tant que tel, mais de rendre compte d'un aspect, ou d'un argument sous-jacent, du phénomène islamique, lequel dans son ensemble apparaît, à l'égard du christocentrisme volontariste, comme un correctif rétablissant un certain équilibre.

quelque sorte son caractère altier ou majestueux. Cette qualité salvatrice de la pure Vérité est la grande thèse de l'Islam, au même titre que l'Unité de Dieu.

Les Musulmans posent *a priori* la question de savoir, non si Jésus est Dieu, mais si Dieu peut se faire homme dans le sens où les Chrétiens l'entendent ; si l'on envisage Dieu comme le font les Musulmans, c'est-à-dire sous le rapport de l'absoluité, Dieu en soi ne peut devenir homme parce que l'Absolu en soi ne peut devenir contingence. Dans la doctrine trinitaire, Dieu peut devenir homme parce que la manifestation se trouve déjà anticipée dans le Principe envisagé sous un rapport déjà relatif ; tel est le cas également dans la doctrine hindoue des *Avatâras,* mais non dans celle d'*Atmâ* en tant que transcendant et excluant *Mâyâ.* Quand la manifestation se trouve préfigurée dans le Principe, c'est que, précisément, celui-ci n'est pas envisagé sous le rapport de l'absoluité ; or la raison d'être de l'Islam est de mettre l'accent dogmatiquement sur cette dernière, d'être par conséquent le message de l'essence et de l'intemporel. Cette vérité devait nécessairement prendre corps dans le cycle monothéiste, quels que puissent être la légitimité et le mérite d'autres perspectives également possibles.

Dogmatiquement, la divergence christiano-islamique est irréductible ; métaphysiquement et mystiquement, elle n'est que relative, comme deux points opposés deviennent complémentaires en vertu du cercle sur lequel ils se situent, et qui les coordonne ou les unit dès qu'il est perçu. Il convient de ne jamais perdre de vue que les dogmes sont des coagulations-clefs de la Lumière informelle ; or qui dit coagulation, dit forme, donc limitation et exclusion. On peut manifester l'Esprit, mais non l'enfermer ; *Spiritus autem ubi vult spirat.*

(*A suivre*)

Frithjof SCHUON.

# NOTES
# SUR LA TRADITION POLYNÉSIENNE

(*suite*) (*)

## 4. Rites et incantations

*Les rites.*

L'atmosphère traditionnelle imprégnait l'existence quotidienne dans laquelle étaient insérés un grand nombre de rites.

En Nouvelle-Zélande, ils apparaissaient dès la naissance, du moins en ce qui concerne les enfants de race noble. Cette naissance avait lieu dans une maison spéciale (*whare kohanga*), qui était *tapu* et située loin du village. La présence d'un prêtre était parfois requise pour réciter les invocations à Hineteiwaiwai, déesse de la parturition. Le sectionnement du cordon ombilical (*iho*) était fait rituellement dans certaines régions, comme les îles Cook et celles de la Société. Après la naissance, la mère se baignait dans le courant d'une rivière pour se purifier. Puis venaient les cérémonies de bienvenue à l'enfant (*koroingo* ou *maioha*); la mère rentrait alors au village, et la maison de maternité, qui était *tapu*, était détruite.

Ensuite, on procédait au rite *tohi*. L'enfant était porté au bord d'une rivière, et le prêtre compétent l'aspergeait d'eau avec une branche *karamu* plongée dans le courant. L'officiant récitait les prières rituelles, dans lesquelles il demandait des qualités de force, de courage si c'était un garçon, d'habileté dans les travaux féminins si c'était une fille. Puis on consacrait l'enfant au service d'un dieu. Pour le garçon, le choix était fait entre Tu, le dieu de la guerre, et

(*) Voir E.T. de janvier-février 1972.

Rongo, le dieu de la paix et de l'agriculture. Ce n'était pas à cette occasion que le nom était imposé. La description du rite par Te Matorohanga comporte de multiples détails quant à la disposition des manteaux d'ornement au bord de l'eau, à l'ordre de la procession, aux positions prises par les membres de la famille, à l'emploi de deux prêtres, et au nombre d'incantations dans lesquelles il est fait mention de Io.
Le peuple s'assemblait et saluait le retour de la procession par des pleurs cérémoniels. Un prêtre récitait une invocation remplie de références mythologiques relatives au fond de connaissance que l'enfant devait acquérir. Ce dernier était accueilli par des larmes et des discours. Puis une fête de déroulait sur le *marae.*

Les effets des rites *tohi* et *pure* sont généralement qui était accompli à la maison des parents. De beaux manteaux étaient étendus sur le porche, et des massues de jade et d'os de baleine était posées dessus.

Le rite *tohi* était en principe suivi par le rite *pure,* interprêtés comme suit : au cours du rite *tohi,* l'enfant est purifié, ce qui l'ouvre à l'influence spirituelle ; en outre, l'aspersion le rend *tapu,* et il est consacré à un dieu qui doit l'aider dans sa démarche. Le rite *pure* est un procédé de fixation de son pouvoir spirituel ou *mana* (1). Les parents qui participaient à ces deux rites étaient dans un état de *tapu,* et ils devaient en être dégagés au moyen du rite *whakanoa,* conduit par un prêtre.

Aux métiers étaient également liés divers rites. L'apprentissage était précédé d'une initiation, pendant laquelle le néophyte était placé sous la protection du dieu tutélaire de l'artisanat concerné. Te Rangi Hiroa raconte comment fut initié l'un de ses amis, le sculpteur Hori Pukehika, de Whanganui. Hori avait rendez-vous avec le maître sculpteur au bord de la rivière, juste avant le coucher du soleil. Tous deux se dévêtirent et entrèrent dans l'eau jusqu'à la poitrine. Juste comme le soleil se couchait, le maître

(1) En Polynésie centrale, cependant, le mot *pure* a le sens général de « rite ». L'eau sacrée était utilisée dans de nombreux rites : aspersion des guerriers avant le départ pour le combat, immersion pour laver d'une violation de *tapu,* etc.

sculpteur récita l'invocation rituelle, aspergea le garçon avec de l'eau. Hori fut alors admis comme apprenti dans la corporation des constructeurs et des sculpteurs (2).

Pour les femmes, le tissage constituait l'artisanat essentiel, et certaines d'entre elles étaient également initiées. C'est encore Te Rangi Hiroa qui raconte l'initiation de Tira, l'épouse de Hori Pukehika, l'une des meilleures tisserandes du district de Whanganui. Lorsqu'elle eut appris les rudiments de l'art, le prêtre lui dit de tisser un échantillon grossier, lequel fut placé comme offrande sur un *tuahu*. Le prêtre alluma alors un feu et fit cuire quelques feuilles de *puha* sur les cendres. Puis, récitant une incantation rituelle, il fit manger ces feuilles par Tira. Le rite fixait la connaissance qu'elle avait acquise, et conférait une plus grande habileté à son esprit et à ses doigts. Il est possible que ces initiations artisanales aient été jadis suivies d'une réalisation effective.

Des offrandes aux dieux étaient faites en diverses circonstances ; il s'agissait essentiellement de nourriture. Ainsi, quand on récoltait les patates douces, un tubercule du premier pied était mis de côté pour Rongo, afin d'être ensuite déposé, cru ou cuit, sur le *tuahu*. De la même manière, le premier oiseau tué ou piégé par les chasseurs était consacré à Tane, le premier poisson capturé allait à Tangaroa, le premier rhizome de fougère était destiné à Haumiatiketike. Quant à Tu, le dieu de la guerre, c'était la première victime du combat qui lui était consacrée.

Les offrandes aux sanctuaires étaient présentées à deux mains par le prêtre, qui psalmodiait l'incantation requise, et les plaçait au pied de la pierre levée, ou du poteau, ou sur la plate-forme. L'offrande d'un oiseau ou de nourriture dans la forêt, par un prêtre ou un laïc, était balancée en l'air et jetée au pied d'un arbre avec les mots : « *Ki a koe, e Tane* » (« Pour toi, ô Tane »). Le premier poisson était assommé sur le

(2) La sculpture sur bois est l'art dans lequel les Maoris atteignirent à la plus hautl perfection. Les maisons, tout en bois, comportaient de merveilleuses sculptures, dans lesquelles la spirale, ou plutôt deux spirales concentriques constituaent l'élément symbolique prépondérant.

bord de la pirogue et jeté dans les eaux avec les mots : « *Ki a koe, e Tangaroa* » (« Pour toi, ö Tangaroa »).

A Mangaia, les pêcheurs disposaient en partant un morceau de taro, ou un caillou au pied du rocher symbolisant le dieu de la pêche ; et au retour, ils offraient un poisson. A Mangarera, un repas pour les dieux était servi chaque jour sur des tables de pierre. En bien des circonstances, le geste sacrificiel était simplement symbolique. Dans les atolls, on se contentait souvent d'un morceau de bourre de noix de coco. Des offrandes de pierres et de feuilles étaient faites près des rochers et des arbres qui étaient regardés comme représentant des forces spirituelles. Notamment, l'étranger qui passait pour la première fois en ces lieux ne manquait pas d'accomplir ces gestes. De nombreux contes relatent que des pirogues ont été sauvées dans une tempête, grâce à un prêtre qui avait récité une incantation, et avait jeté dans la mer un cheveu qu'il s'était arraché.

Les feux, et les fours creusés en terre (*umu*) où l'on cuisait la nourriture jouaient un rôle important dans les rites. Best mentionne vingt-huit sortes de feux rituels, tels que le *ahi taitai*, sur lequel on récitait une incantation destinée à protéger le principe vital de l'homme, ou le *ahi manawa*, sur lequel le cœur (*manawa*) du premier guerrier tué était brûlé. En ce qui concerne le rite *tohi* seulement, on distinguait quatre sortes de fours : *umu tuakaka*, pour les prêtres officiants ; *umu huahine*, pour les femmes qui avaient pris part au rite, afin de les dégager du *tapu ; umu potaka :* pour les guerriers ; *umu tukupara :* pour le peuple. Best raconte également que, dans certaines circonstances, un four plus grand que ceux qui étaient destinés à la cuisson était allumé, et que le prêtre s'y tenait, debout sur les pierres chauffées à blanc, en récitant les invocations.

Les sacrifices humains étaient rares en Nouvelle-Zélande. Toutefois, pendant une guerre, un *amongatapu*, ou *whakahere* pouvait être jugé nécessaire par les prêtres de Tu ou d'autres dieux de la guerre, lorsque les chances de victoire étaient faibles ; mais, en général, un chien était une offrande suffisante. Lors

de la construction d'une maison sortant de l'ordinaire, la victime sacrifiée était appelée *whatu* (cœur). Elle était enterrée au pied du pilier de faîtage arrière, et assurait la protection de l'édifice. Mais, dans les cas les plus fréquents, une pierre spéciale (*mauri*) lui était substituée.

Par contre, le sacrifice humain était courant en Polynésie, exception faite de la Polynésie occidentale et des atolls. Aux Tonga on se contentait d'offrir une phalange de la main pour demander aux dieux la guérison d'un parent. Aux Hawaï, des porcs et des chiens étaient consacrés à Lono (Rongo), mais le culte de Ku (Tu) exigeait des victimes humaines. Elles étaient requises en de nombreuses occasions, par exemple lors de l'abattage d'un arbre destiné à devenir une image divine. A Mangaia, un changement de gouvernement nécessitait un sacrifice au temple de Rongo. Et, lorsqu'une tribu était vaincue, son chef s'offrait lui-même (*ika tea,* « poisson blanc ») pour le salut de la tribu. Mais c'est aux Iles de la Société que le nombre des sacrifices humains fut le plus grand. Teuira Henry indique dix-sept circonstances dans lesquelles des victimes étaient indispensables. Dans la vie du prince héritier (*ari'i matahiapo*), de multiples étapes, comme le bain suivant la naissance, la première présentation en public, la circoncision. l'intronisation, etc... étaient marquées par des sacrifices.

D'ailleurs, d'une manière générale, c'est à Tahiti que les cérémonies revêtaient la plus grande importance ; elles étaient conduites par de nombreux prêtres et par leurs assistants, et le peuple fournissait à cette occasion quantité de poissons, de porcs, de légumes et d'aliments divers. C'est encore Teuira Henry qui a le mieux décrit les rites tahitiens. Celui du *pa'i atua* (« assemblée des dieux ») est caractéristique à cet égard.

Deux jours avant la fête, les offrandes destinées aux dieux étaient réunies, une réserve de nourriture de trois jours était préparée, et l'on battait le tambour par ordre du chef pour imposer un *tapu* sur le district. Aucun feu n'était allumé, aucun chien n'aboyait, aucun porc ne grognait, aucun coq ne chantait et au-

cune personne ne se déplaçait aux environs : le silence du *tapu* était total.

Le matin suivant, le chef et des hommes des classes supérieures, dépouillés jusqu'à la ceinture, se mettaient à nettoyer le *marae* et ses alentours. Les prêtres psalmodiaient une incantation qui commençait ainsi :

| | |
|---|---|
| *E vaere'a marae !* | Sarclage du *marae !* |
| *Te ra'u a rimu* | Le grattage de la mousse |
| *Na Ro'o-te-roro'o,* | Pour Ro'o-te-roro'o, |
| *E te nu'u atua,* | Et l'armée des dieux. |

Le *marae* était sarclé, la mousse des pierres était grattée, herbe et mousse arrachés étaient déposées dans des trous spéciaux. Les desservants du sanctuaire (*'opu nui*) et les prêtres nettoyaient les plates-formes (*fata*) destinées à recevoir la nourriture fraîche, décoraient les pierres sculptées *unu* avec du *tapa* (*tissu d'écorce*), mettaient des palmes de cocotiers tressées (*tapa'au*) sur les pierres où l'on s'agenouillait, et plantaient des perches, longues (*tira*) ou courtes (*hoe*) sur les côtés du marae, pour que les oiseaux symboles des dieux s'y posent. Les chefs terminaient leur tâche à midi et s'en allaient. Les prêtres, après avoir mis la dernière main à leurs préparatifs, se baignaient, et se retiraient dans une maison attenante au *marae* appelée *fare-ia-manaha*. Les prêtres visiteurs apportaient les symboles *to'o* de leurs dieux, enveloppés, et les déposaient aussi dans la maison du *marae*. Au cours de la nuit, tous psalmodiaient et s'habillaient pour la fête du lendemain.

La partie essentielle de celle-ci avait lieu le matin. Une procession de prêtres était formée au *fare-ia-manaha* et se rendait à *l'ahu*. Le grand-prêtre venait en tête, suivi de quatre prêtres portant le *to'o* symbole du dieu tutélaire dans un coffre de bois attaché à une perche de neuf pieds de long. Les porteurs criaient : « Ho, ho, ho » pour attirer l'attention des dieux. En dernière position venaient les « sorciers », avec leurs *tiki* de bois sculpté. Quand la procession atteignait l'autel, le coffre du dieu tutélaire était placé sur une plate-forme voisine nommée *ava'a*. Le grand prêtre tirait l'image du dieu du coffre, et la défaisait de ses enveloppes. En même temps, les revêtements de toutes les autres

figurines étaient également enlevés, et les spectateurs se proternaient. Les images des dieux mineurs étaient mises en présence de celle du dieu tutélaire, et le grand-prêtre donnait aux assistants des plumes rouges qui avaient été en contact avec le symbole du dieu tutélaire, et étaient ainsi chargées d'une influence particulière. On se servait de ces plumes pour décorer les anciens *to'o*, ou les *to'o* nouveaux qui étaient consacrés à cette occasion. Des plumes fraîches remplaçaient celles qui avaient été distribuées. Les anciennes enveloppes des *to'o* étaient placées dans une chambre sous la plate-forme *ava'a*, et les *to'o* eux-mêmes étaient disposés à côté de leurs nouveaux revêtements sur l'*ava'a*. Un feu rituel appelé *ahi fai* était allumé, et l'on y grillait un porc sacrifié. Alors, les tambours du temple annonçaient la fin de l'exposition des symboles divins. Celui du dieu tutélaire était enveloppé et replacé dans son arche, et ceux des dieux mineurs, eux-aussi revêtus de nouvelles housses, étaient reportés à la maison du *marae*. Ce rite était si sacré, que seuls, les assistants *opu nui* étaient autorisés à le voir. Tout intrus mâle était sacrifié.

Puis les prêtres prenaient place près des pierres de prosternation sur le *marae*, tandis que les *'opu nui* se réunissaient à l'arrière de l'enceinte ; les chefs arrivaient et s'installaient au milieu de la cour, se dénudant respectueusement les épaules. Les femmes et les enfants n'étaient pas admis à l'intérieur du sanctuaire. Les prêtres mettaient le genou droit à terre, criaient : « Ho, ho, ho », et tout le monde psalmodiait un hymne de louange nommé *umere*. D'autres incantations suivaient, et les fautes de l'assemblée étaient symboliquement déposées sur un bananier (*meï'a roa*) qui était substitué à une victime humaine. Un autre feu rituel, l' *ahi ha'apena*, était allumé, et d'autres cochons étaient rôtis et placés sur la plate-forme *fata* en guise d'offrandes aux dieux. Ces rites se poursuivaient jusqu'à midi, puis les deux feux étaient éteints. On récitait l'incantation de renvoi (*parima*), le chef et ses compagnons mettaient des guirlandes de fleurs sur la statue de Ro'o-te-roro'o et se retiraient. Le grand-prêtre parlait au dieu tutélaire, dont le symbole était

encore sur l'*ava'a ;* les tambours et les trompettes résonnaient, et les prêtres retournaient du *fare-ia-manaha* avec le coffre du dieu, qui était remis à son gardien (*tiri*) avec une incantation.

Le peuple apportait alors ses offrandes pour le festin, le *tumufara,* cochons cuits au four, poissons de mer, tortues, légumes cuits, gâteux. On apportait aussi des nattes, des rouleaux d'étoffe et des ornements de plumes. Une fraction des vivres était mise de côté pour le chef, et la part des dieux et des prêtres était présentée par un orateur populaire dans un discours qui se terminait par les mots :

*Fa' aaroha mai to maru.* Accorde-nous ta protection
*E te atua, tahiti's mai* O dieu, écoute-nous.

Le grand prêtre répondait, et les gens rentraient chez eux afin d'y partager la nourriture qu'ils avaient préparée pour leur propre compte. Les prêtres divisaient les offrandes en parts : la première allait aux dieux, et les autres à eux-mêmes, selon leur rang. La part des dieux devait être placée sur la plate-forme *fata* avant que les prêtres fussent autorisés à toucher à la leur. Ils mangeaient avec dignité, sur le *marae,* car les dieux mangeaient avec eux en esprit. Après en avoir demandé à ceux-ci la permission, ils emportaient chez eux ce qui n'avait pas été consommé, ainsi qu'une part de nattes, de tissu et de plumes.

Il y avait aussi des festins du même ordre sur les *marae* de Nouvelle-Zélande, mais ils semblent avoir revêtu un aspect beaucoup plus social que religieux, au moins durant les derniers temps.

(A suivre).

J.-L. GRISON.

# LES REVUES

Dans *Renaissance Traditionnelle* de janvier 1972, M. Jean Tourniac publie la fin de sa conférence sur « Le Monde des rites ». L'essentiel de cette dernière partie a trait aux signes, et surtout aux signes de reconnaissance. Mais il est visible que l'auteur a été gêné par le fait qu'il parlait très probablement en Loge d'Apprenti, ce qui lui interdisait de préciser de nombreux points touchant aux 2e et 3e degrés, et aussi au « grade complémentaire de la Maîtrise » (c'est-à-dire la Royale Arche). Néanmoins, ce qu'il a pu dire est important, surtout par les allusions faites aux « centres vitaux ». L'auteur établit bien entendu un rapprochement avec les Yogas hindou et thibétain ; mais il aurait pu évoquer aussi l'hermétisme occidental, dont le symbole essentiel, le caducée, est en rapport avec les centres vitaux. Nous pensons d'ailleurs que M. Tourniac a dû réfléchir sur les ornements du tablier maçonnique et sur quelques allusions faites par Guénon. Mais c'est toujours la même chose : comment parler de tout cela en Loge d'Apprenti ? En tout cas, la fin de l'article contient un bon nombre de notations utiles : par exemple sur la prise de possession des directions de l'espace par les « marches » des différents grades (ce qui équivaut à la prise de « possession du monde »).

Signalons aussi, à propos de la « conférence mystique » de la Royale Arche dont parle l'auteur, que son « contexte légendaire » est loin d'être indifférent, car la figure de Moïse a un intérêt symbolique évident pour la Maçonnerie, à cause des rapports de ce saint personnage non seulement avec la révélation d'un « nom divin » essentiel dans la Royale Arche (le Tétragramme), mais encore avec la construction en bois, avec la manifestation de la foudre et aussi avec la « spoliation » des Egyptiens par les Hébreux de l'Exode. Guénon — se basant, croyons-nous, sur certains textes hermétiques — voyait dans cette spoliation, qui eut lieu lors de la première nuit pascale (« nuit du passage », cf. *Ex.* XII, 35-36), le symbole du passage de certaines sciences traditionnelles de la civilisation pharaonique à la civilisation hébraïque. Parmi ces sciences figurait l'hermétisme, et il est très probable que les « richesses » des Egyptiens, constituées essentiellement par des objets d'or et d'argent, furent utilisées pour la construction de l'Arche d'alliance et du Tabernacle (cf. *Ex.* XXXV, 22 sqq.), dont le Temple de Salomon ne fut, en somme, que la « fixation ». — En tout

cas, il faut se féliciter de voir M. Jean Tourniac revenir aux études symboliques, qu'il semblait avoir quelque peu délaissées au cours de ces dernières années.

Dans le même numéro, signalons le commencement d'un article de M. René Désaguliers intitulé : « Le symbolisme du Temple de Salomon dans les quatre premiers grades du Régime Ecossais Rectifié », où l'on trouve d'assez nombreuses références aux Ecritures. Mais l'auteur remarque très justement que les représentations du Temple, figurées sur les Tableaux de Loge « sont une construction symbolique et non point une reconstitution archéologique », et que s'il en est ainsi, « ce n'est certes pas par ignorance ». La même remarque pourrait être étendue aux « légendes » de la Maçonnerie. Quand, par exemple, nous lisons dans les *Old Charges* qu'Euclide était le fils d'Abraham, il ne faut pas en conclure que les Opératifs étaient des gens ignares. Seulement, comme ils étaient dépourvus du préjugé très moderne de l'« historicisme », ils mettaient l'histoire à sa place, qui n'est tout de même pas la première. Les anachronismes qu'on peut relever dans les *Old Charges* ont souvent une valeur symbolique très importante.

Nous trouvons ensuite une étude inspirée par de récentes discussions sur la signification du mot *cowan*. Cette étude est la traduction de l'article « *Cowan* » de l'Encyclopédie maçonnique du XX[e] siècle, qui paraissait comme supplément au *Speculative Mason*, et il est signé d'Amy Bothwell-Gosse, qui collabora très brillamment à cette revue si intéressante. — Il résulte de l'étude en question que le mot *cowan* a eu des acceptions diverses : celles de maçon construisant des murs sans mortier, d'ouvrier qui n'a pas reçu les secrets de la Maçonnerie, de Maçon exclu de sa Loge pour irrégularité, etc. — Quant au sens étymologique de ce mot très ancien, les discussions auxquelles il a donné lieu sont encore bien loin d'être closes. On l'a dit parfois d'origine celtique ; on lui a même attribué une origine française, en le rapprochant de certains mots semi-argotiques qu'on rencontre notamment chez Rabelais ; cela pourrait donner quelque confirmation à l'hypothèse émise récemment par M. J. Corneloup.

Vient ensuite un long article de M. Alain Bernheim, intitulé « A la recherche de l'idée maçonnique ». Il est dédié à un dignitaire du Grand Orient et se termine par une citation de M. J. Corneloup. C'est une tentative assez curieuse pour appliquer les connaissances scientifiques actuelles à la recherche de l'« essence » de la Maçonnerie. Nous avons remarqué en particulier la note suivante : « Einstein m'exprima au cours d'une conversation ultérieure le sentiment d'inconfort qu'il éprouvait devant une faillite apparente de certains principes solidement établis pour l'explication de la nature et sur lesquels l'accord pourrait être général ». M. Bernheim cite la réponse faite par lui à l'illustre savant allemand ; mais

nous devons dire que cette réponse n'est guère compréhensible, alors que l'objection formulée par Einstein l'était au contraire parfaitement. Cette objection constituait en somme une manifestation (parmi beaucoup d'autres) de l'angoisse éprouvée par quelques savants clairvoyants devant de nombreux indices qui pourraient bien être les prodromes d'une certaine rupture de la sécurité illusoire procurée aux modernes par la « solidification du monde ». — Il est à noter qu'en ce qui concerne la Maçonnerie, on trouve dans cet article plusieurs idées très justes, et par exemple, la suivante : « Les divulgations, rituels ou écrits se prétendant tels doivent être utilisés avec une prudence extrême ». C'était aussi l'avis de Guénon, mais évidemment pour des raisons toutes différentes de celles de M. Bernheim.

Ajoutons encore, dans ce même numéro, un article de « Tétraktys » sur les constructions carrées ou dérivées du carré ; — et une étude de M. Gérard Lindien sur le Compagnonnage à l'étranger. Hors de France, cette organisation se rencontre surtout dans les pays germaniques, d'où elle aurait essaimé en Afrique du Sud et en Louisiane. D'après M. Lindien, « le plus ancien document écrit faisant état de traces d'un Compagnonnage allemand remonterait à 1552 ». Mais l'auteur précise bien qu'il ne donne cette indication qu'afin « de satisfaire aux conceptions historiques des rationalistes ». Ces derniers, d'ailleurs, sont parvenus à imposer leurs méthodes soi-disant « scientifiques » même en dehors de leur propre milieu. Leurs prétentions commencent à être battues en brèche ; mais il est bon de rappeler que c'est Guénon — notamment dans *Le Règne de la Quantité* — qui leur a porté les coups les plus sensibles.

— Dans le numéro d'avril, fin de l'article de M. René Désaguliers sur le symbolisme du Temple de Salomon dans les quatre premiers grades du Rite Rectifié. Nous y trouvons de larges extraits des rituels rectifiés et aussi du *Traité de la Réintégration*, dont l'influence a été considérable sur le rédacteur des dits rituels, c'est-à-dire Jean-Baptiste Willermoz.

Dans le même numéro, outre des articles sur Stanislas de Guaïta et sur la cathédrale de Sens, nous trouvons le début d'une nouvelle étude de M. Gérard Lindien sur le Compagnonnage. C'est un exposé très intéressant des rites funéraires, qui varient notablement selon les différents Devoirs. Certains des usages rapportés, comme le « hurlement » et la « guilbrette », sont absolument propres au Compagnonnage. Il en est d'autres, au contraire, dont l'équivalence maçonnique est facile à découvrir, ce qui pourrait confirmer la parenté originelle des deux grandes organisations initiatiques du monde occidental. Tous ceux qui sont familiers avec le langage maçonnique comprennent immédiatement le sens d'expressions telles que les suivantes : « battre les champs à l'Orient », former

« la chaîne d'alliance », donner « les mots et le chiffre de passage ».

Toujours dans le même numéro, M. René Désaguliers, parlant de notre compte rendu de juillet 1971, émet, fort courtoisement d'ailleurs, quelques objections à propos de l'existence des « rites fulguraux » dans la Maçonnerie opérative. On n'a pas de traces, dit-il, du bandeau sur les yeux avant 1723, ni de l'épée avant 1738, et cette épée ne serait devenue flamboyante que plus tard encore. Nous remerçions notre confrère de ces renseignements *très utiles*. Mais nous avons nous aussi bien des remarques à lui faire. D'abord, 1723 et 1738 sont des dates bien rapprochées de la fondation de la Maçonnerie spéculative en Angleterre et en France, et donc de l'extinction de la Maçonnerie opérative dans ces pays. De plus, c'est ici le cas de rappeler que « les divulgations, rituels ou écrits se prétendant tels doivent être utilisés avec une prudence extrême », et surtout, ajouterons-nous, quand les documents remontent à une époque où le secret des rites et usages était observé beaucoup plus rigoureusement qu'aujourd'hui. En tout cas, quand on trouve dans un texte mention d'un certain rite, cela prouve que ce rite existait à l'époque où le texte fut écrit, mais on ne peut pas en inférer qu'il n'existait pas antérieurement, — d'autant plus qu'au XVIIIe siècle il n'y eut jamais de textes « officiels » d'un rituel quelconque, les manuscrits et imprimés qui nous sont parvenus n'ayant joué qu'un rôle d'« aide-mémoire ».

Guénon a écrit : « Dans d'anciens manuscrits provenant de la Maçonnerie opérative, il est question, sans autre explication, d'une certaine *faculty of abrac* ; ce mot énigmatique *abrac*, qui a donné lieu à diverses interprétations fantaisistes, paraît bien devoir signifier en réalité la foudre ou l'éclair (en hébreu *ha-baraq* et en arabe *el-barq*), de sorte que là encore il s'agirait du pouvoir du *vajra* hindou et thibétain », ce pouvoir connu dans la tradition chrétienne sous le nom de « pouvoir des clefs » et qui « n'est en définitive rien d'autre que le pouvoir même de commander à la vie et à la mort » (*La Grande Triade*, p. 64 et surtout note 2).

En écrivant ces lignes presque à la fin de sa carrière, Guénon faisait écho à l'un de ces premiers articles du *Voile d'Isis*, paru en 1927, et où il rappelait aux Maçons que leur épée peut jouer, pour la réalisation de l'Œuvre hermétique, le même rôle que l'épée d'Alexandre tranchant le nœud gordien (cf. *Études sur la F.-M.*, t. I, pp. 10-11). Tout cela est en rapport avec le processus de la « réalisation » hermétique, résumée par la formule « *solve, coagula* », la « coagulation » étant symbolisée par les « nœuds » et la « solution » étant opérée grâce au « pouvoir des pointes » (*La Grande Triade*, p. 60, n. 1). Mais disons maintenant pourquoi nous pensons que les Opératifs, qui ont fait allusion à ce pouvoir (*faculty*) de « réalisation initiatique » vraiment « essentiel » à la

Maçonnerie et pour ainsi dire « central », devaient posséder un rite, lui aussi essentiel et central, propre à conférer le dit pouvoir.

Il y a deux ans, M. R. Désaguliers regrettait que lors de l'Union de 1813 on n'eût pas conservé certains éléments chrétiens des rituels. Nous partageons ce regret pour ce qui concerne un élément essentiellement biblique : il s'agit des « Douze grands points de la Franc-Maçonnerie », qui sont très probablement d'origine opérative et qui constituent en tout cas le seul texte ancien énumérant les conditions à remplir pour qu'une initiation soit valide. Les douze points se retrouvent d'ailleurs, sous une forme ou sous une autre, à chacun des grades de la Maçonnerie. La « cérémonie de la Lumière » n'y figure pas. Ce qui est important à considérer, c'est que chacun des douze points est mis en rapport avec l'une des douze tribus d'Israël.

Les correspondances des points avec les tribus varient selon les textes, et nous-même, il y a vingt ans, avions proposé un point de vue différent des autres. Mais, en fait, toutes les correspondances données par les uns et par les autres sont fautives, et il ne pouvait en être autrement, puisque il y eut en réalité non pas douze, mais treize tribus, les deux fils de Joseph, Ephraïm et Manassé, ayant été chacun la tige d'une tribu. Lorsque les Hébreux campaient dans le désert, ils se disposaient en un carré parfait, trois tribus se plaçant sur chacun des côtés du carré, ce qui faisait douze au total. Mais la tribu sacerdotale, celle de Lévi, campait au centre du carré, entourant l'Arche d'alliance. Les lévites étaient ainsi les gardiens de la foudre, car on sait que la « Présence divine » (*Shekinah*) se manifestait précisément entre les deux *Kerubim* (c'est-à-dire « Tétramorphes ») qui surmontaient l'Arche d'alliance et jouaient en somme le rôle des deux « pôles » de cette manifestation, — qui avait en effet tous les caractères de la foudre. Les deux fils aînés d'Aaron, Nadab et Abiu, et beaucoup plus tard un gardien de l'Arche nommé Oza, en firent la terrible expérience. Nous pensons qu'on doit faire correspondre les Douze points de la Maçonnerie aux 12 tribus rangées sur le périmètre du carré, et la cérémonie de la Lumière (qui a un caractère « unique » et ne se répète jamais dans la carrière d'un Maçon) à la tribu de Lévi, dont il est dit que « l'Eternel est sa part et son héritage ».

Il resterait à expliquer pourquoi, dans les rituels continentaux, la « fulguration » a été transférée de la « cérémonie de la Lumière » (qui existe sous une forme un peu différente dans ces rituels) d'abord, semble-t-il, à la consécration par le « pouvoir des pointes » opérée par l'ensemble des Maîtres de la Loge, et ensuite à la consécration par le maillet et par le glaive, opérée par le seul Vénérable et qui se répète à chaque grade bleu et dans beaucoup de hauts grades. Ce transfert doit être en rapport avec l'incorporation de l'initiation chevaleresque au

sein de l'initiation maçonnique. Le rôle qu'a joué dans cette incorporation l'Europe continentale et tout particulièrement la France n'a pas besoin d'être rappelé.

A propos des deux « consécrations » dont nous venons de parler, il est bon de rappeler que la cérémonie de la Lumière de la Maçonnerie anglaise a pour correspondance dans la Maçonnerie continentale un ensemble de deux rites : la « petite lumière » et la « Grande Lumière », comportant l'une et l'autre le dénouement du bandeau. La petite lumière utilise le pouvoir des pointes, et implique une *mise à mort* symbolisée par le cadavre au visage recouvert d'un linge ensanglanté (pour marquer le caractère « sacrificiel » de cette mort). La Grande Lumière doit être normalement suivie de la consécration par le glaive, qui « crée » l'Apprenti Maçon. Le Vénérable, avant de faire donner la Grande Lumière, constate que le récipiendaire « est sorti vainqueur de ce long combat entre le profane et le Franc-Maçon ». Une telle expression rappelle étrangement un de ces épisodes bibliques qui font le tourment des commentateurs exclusivement exotériques ; nous voulons parler de la lutte de Jacob avec l'Ange de l'Eternel, lutte qui se prolonge toute une nuit et se termine par un changement de nom : Jacob s'appellera désormais Israël.

L'identité, signalée par Guénon, de l'*abrac* des Opératifs avec le *vajra* entraîne des conséquences capitales pour la Maçonnerie. Le *vajra*, en effet, symbolise non seulement la foudre, mais aussi l'axe du monde et la « méthode ». C'est dire que la *faculty of abrac* est intimement liée à l'*ars regia*, l'« art royal » des hermétistes. A tout cela, Guénon a fait de fréquentes mais brèves allusions, qu'il serait extrêmement intéressant de « rassembler » pour les examiner avec l'attention qu'elles méritent.

Nous pensons — avec Guénon — que beaucoup de problèmes touchant à l'adaptation ou à la « mutation » des rites ne peuvent être résolus par des recherches d'archives, parce que « le passage d'un cycle à un autre » [et aussi, corrélativement, le passage d'un état à un autre] « ne peut s'accomplir que dans l'obscurité » (*Crise du Monde moderne*, p. 28). Mais nous devons constater, une fois de plus, que des résultats obtenus par l'érudition viennent parfois « illustrer », d'une manière inattendue, des vérités établies selon des méthodes qui ne relèvent aucunement de l'érudition. Pour en revenir aux objections de notre confrère, il est bien évident qu'il serait très embarrassant pour nous de ne trouver aucune trace d'un rite fulgural avant la fin du XVIII[e] siècle. Mais le « dénouement » du bandeau est attesté dès 1723 et le « pointage » des glaives dès 1738. C'est plus qu'il nous en fallait pour établir un « pont » avec l'*abrac* des Opératifs. Voilà ce que nous voulions dire à M. René Désaguliers, — ne serait-ce que pour lui témoigner l'intérêt que nous prenons à lire la revue qu'il anime.

Denys Roman.

*Le Directeur :* A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 7-1972